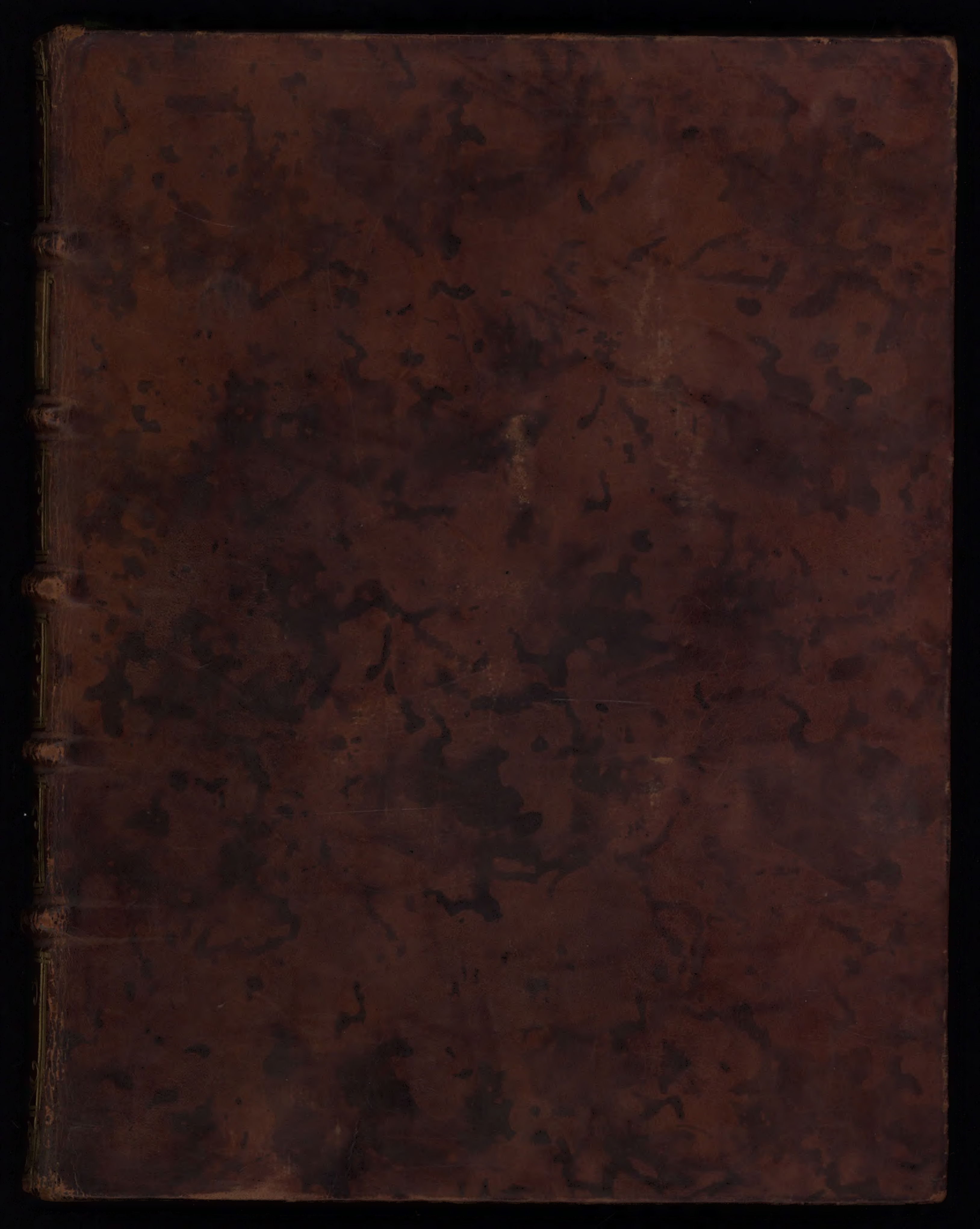
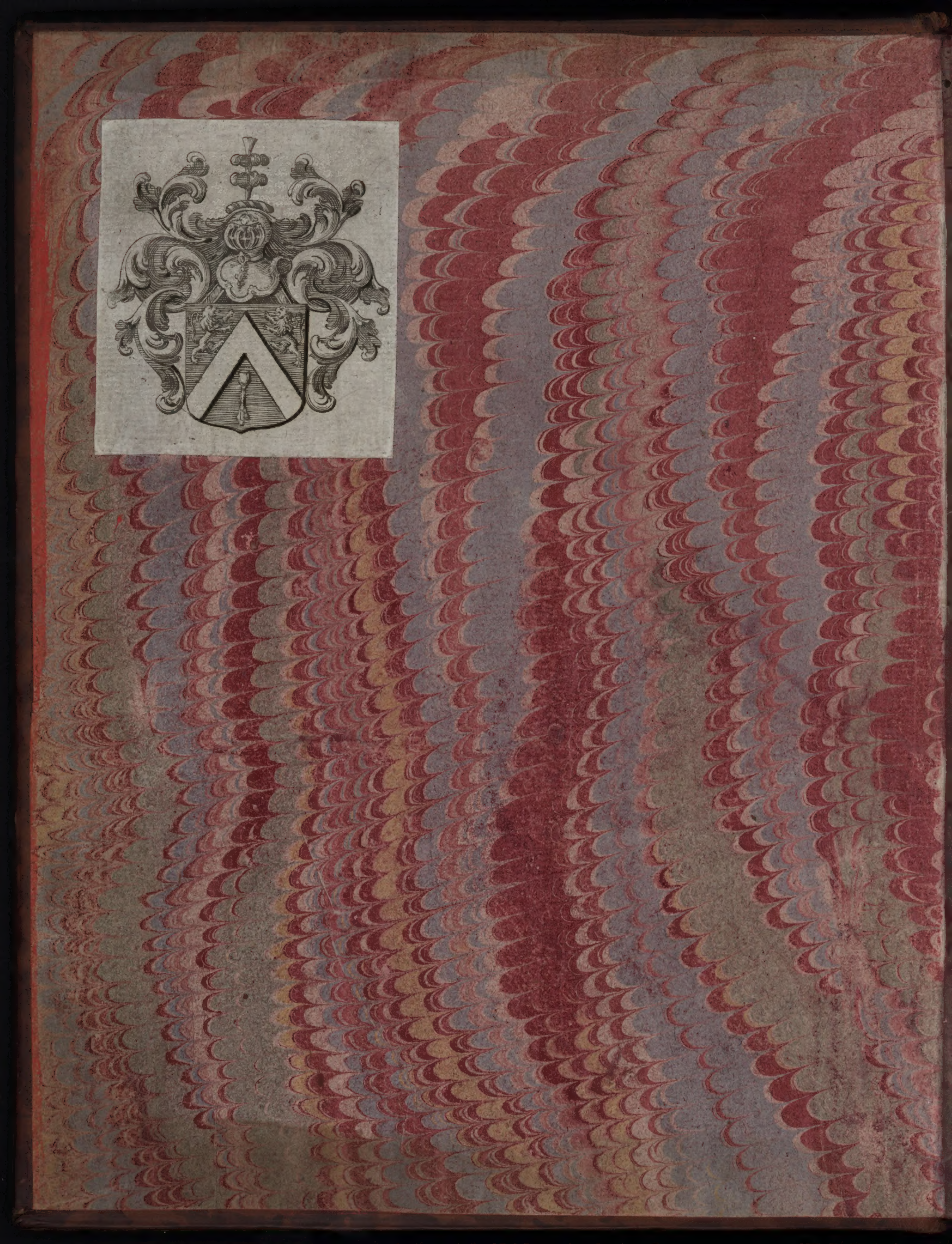







STANISLAS Ier ROY DE POLOGNE DUC DE LORRAINE ET DE BAR.
Aux Heros bienfaisants, jalouses destinées,
Vous retranchés en vain des Etats, des Années:
Titus et Stanislas auront fait moins d'heureux:
Mais l'un vit dans les cœurs, l'autre regne sur eux.
Gravé par ordre de Mr. l'Abbé de B.
Petit Sculp. 1761.

LA SCIENCE
DU
GOUVERNEMENT,

CONTENANT LE DROIT NATUREL; Qui traite de l'existence & de la connoissance de la vérité, de l'amour de Dieu, de l'amour de soi-même, de l'amour du prochain, de l'ordre & de la subordination des devoirs.

Par M. DE REAL, *Grand Sénéchal de Forcalquier.*

Dédié A SA MAJESTÉ

LE ROI DE POLOGNE,

DUC DE LORRAINE.

SECONDE PARTIE.

TOME TROISIEME.

Diliges Dominum Deum tuum ex toto Corde.... Hoc est primum mandatum. Secundum autem simile est illi, diliges proximum tuum tanquam te ipsum. Marc, Ch. XII. ℣. 30 & 31.



A PARIS.

Chez { DE SAINT & SAILLANT, rue Saint Jean-de-Beauvais.
DE BURE l'aîné, Quai des Augustins.
SIMON, Imprimeur du Parlement, rue de la Harpe.

M. DCC. LXI.

AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROI.

SIRE,

M. de Real libre dans ſes jugemens, affranchi de toute prévention de lieu & de naiſſance, a écrit en habitant du monde, qui cherche la vérité, qui aime ſes ſemblables *.

* Diſcours préliminaire de la Science du Gouvernement.

Avec cette liberté de penser, SIRE, *mon Oncle a établi les vrais principes du* Droit naturel, *gravés dans le cœur de* VOTRE MAJESTÉ; *elle a prévenu depuis longues années les suffrages des Puissances de l'Europe***, *dans un Monument écrit de sa main* ***, *à l'occasion de trente-six Lettres qu'il eut l'honneur de lui écrire.*

** Le Roi a donné des marques de sa satisfaction à l'Abbé de Burle; le Roi d'Espagne de sa générosité; le Roi de Dannemarck de sa bienveillance.

*** *Je vous suis bien obligé de votre exactitude, rien n'est si beau que les Ecrits que vous m'envoyez; je desire vivement d'en témoigner ma reconnoissance en toute occasion au très-digne Auteur de ces Ouvrages.*

L'hommage que je fais à VOTRE MAJESTÉ *de ce Traité, est une suite indispensable du zele ardent & du plus profond respect de l'Oncle & du Neveu,*

SIRE,

DE VOTRE MAJESTÉ,

Le très-humble, très-affectionné
& soumis serviteur,
l'Abbé DE BURLE REAL DE CURBAN.



TABLE DES SOMMAIRES.

IDE'E DU DROIT NATUREL.

I. *POUR connoître quels peuvent être nos devoirs dans les sociétés civiles, il faut d'abord considerer les hommes dans l'ordre de la nature hors l'état civil.* II. *Quel eût été l'état de nature, abstraction faite de tout établissement.* III. *Jamais le genre humain ne s'est trouvé dans cet état purement naturel.* IV. *Du secours que les hommes ont trouvé d'une part, dans l'établissement qui leur a été inspiré par la Divinité; de l'autre dans leur industrie, dans l'invention des arts, & dans les sociétés civiles qui en font la perfection.* V. *Définition du droit naturel.* VI. *Il est divin, il suppose la religion naturelle.* VII. *Il est le fondement de tous les autres droits, & cela est prouvé en particulier par les préceptes de la religion révélée.* VIII. *Il est commun à tous les hommes, de tous les pays, & de toutes les religions.* IX. *Les Jurisconsultes Romains nous ont laissé une définition extrêmement vicieuse du droit naturel, qu'ils appliquent aux autres animaux auxquels ils attribuent une connoissance qui est particuliere à l'espece humaine.* X. *La Loi naturelle a un principe général, c'est l'empire de la raison; elle a quatre principes particuliers: ce sont l'amour de Dieu, l'amour propre, l'amour du prochain, & l'ordre des devoirs.* XI. *Division des matieres contenues dans ce Volume.*

CHAPITRE PREMIER.

De l'Empire de la Raison.

SECTION PREMIERE. page 27.

De l'existence & de la connoissance de la Vérité.

SECTION II. page 39.

La raison est le Juge comme la regle des hommes.

SECTION III. page 59.

Les différentes habitudes à la vertu ne sont que la raison elle-même.

que la raiſon elle-même. XXII. *De la prudence.* XXIII. *De la tranquillité & du courage.* XXIV. *De la grandeur d'ame.* XXV. *De la libéralité.* XXVI. *De la reconnoiſſance.* XXVII. *De la complaiſance, de la politeſſe, de la civilité.*

SECTION IV. page 68.

Des Paſſions.

XXVIII. *Ce que c'eſt que les Paſſions, & pourquoi les conſeils de la raiſon doivent être préferés aux mouvemens des Paſſions.* XXIX. *L'homme ne peut être ſans paſſions; mais c'eſt à la raiſon à les regler, & à les rendre utiles; car les paſſions dereglées ſont funeſtes.* XXX. *De l'incontinence.* XXXI. *Du luxe.* XXXII. *De la volupté.* XXXIII. *Du jeu.* XXXIV. *De l'ambition.* XXXV. *De l'orgueil.* XXXVI. *De la colere.* XXXVII. *De la cruauté.* XXXVIII. *De l'eſpérance.* XXXIX. *De la crainte.* XL. *De la médiſance.* XLI. *De la vengeance.* XLII. *De la prodigalité.* XLIII. *De l'avarice.* XLIV. *De l'intempérance.* XLV. *De la jalouſie.* XLVI. *De l'envie.* XLVII. *De la honte.* XLVIII. *De l'opiniâtreté.* XLIX. *De la pareſſe.* L. *De la flaterie.* LI. *De la raillerie.* LII. *De l'indiſcretion.* LIII. *Les paſſions moderées peuvent ſe tourner en vertus.*

CHAPITRE II.

De l'amour de Dieu.

SECTION PREMIERE. page 99.

Il eſt un Dieu, & il gouverne le monde.

I. *Cette vérité, qu'il y a un Dieu, ſe démontre par cela ſeul, que la néceſſité d'être ou d'exiſter eſt compriſe dans la Notion que nous donne l'Etre Suprême.* II. *Toutes les Nations, tous les hommes ont toujours eu quelques principes de Religion.* III. *Il n'eſt*

qu'on possede le bien. XVII. *Le véritable bien de l'homme n'est autre chose que ce qui peut le rendre plus parfait ; & les choses ne peuvent être perfectionnées que par ce qui convient le mieux à la nature.* XVIII. *Ce qui convient le plus à l'ame, qui fait la principale partie de l'homme, est de penser & de connoître, ainsi sa perfection consiste à connoître & à penser.* XIX. *La perfection de l'ame ne se trouve pas dans toutes sortes de connoissances, mais seulement dans la connoissance de la vérité.* XX. *La connoissance de toutes sortes de vérités n'est pas capable de perfectionner l'ame & de la rendre parfaitement heureuse ; mais seulement de la premiere & de la souveraine vérité.* XXI. *La premiere vérité est Dieu même ; d'où il suit que le plaisir que l'ame reçoit de la connoissance de Dieu est seul capable de la rendre parfaitement heureuse.* XXII. *Le soin de notre ame est le premier dont nous devons nous occuper.* XXIII. *Notre devoir envers Dieu est le premier de tous nos devoirs.* XXIV. *Devoirs envers Dieu apperçus par la seule lumiere naturelle.* XXV. *Dieu est notre Créateur, nous lui devons tout ce que nous sommes & tout ce que nous avons.*

SECTION IV. page 147.

Dieu a montré aux hommes par la révélation le principe de toutes les Loix naturelles.

XXVI. *Commandemens de l'ancienne Loi.* XXVII. *Commandement de la nouvelle Loi.* XXVIII. *L'essentiel de la vertu est indépendant de la révélation.*

CHAPITRE III.

De l'amour de soi-même.

SECTION PREMIERE. page 153.

Du soin de se conserver.

I. *Caracteres de l'amour propre.* II. *L'amour propre bien reglé*

SECTION III. *page 201.*

Du ſoin de ſe défendre.

CHAPITRE IV.

Sur l'amour du prochain.

SECTION PREMIERE. *page 115.*

De l'égalité naturelle & de la différence civile qui eſt entre les hommes.

SECTION III. *page 252.*

Les hommes doivent être justes les uns envers les autres.

SECTION IV. *page 272.*

Les hommes doivent s'aimer& se rendre des services réciproques.

SECTION V. page 312.

Du droit d'hospitalité.

SECTION VI. page 320.

Du droit de sepulture.

SECTION VII. page 324.

Des choses qui sont ou particulieres, ou publiques, ou communes.

communes, en conséquence de l'égalité naturelle des hommes. LIV. *Des tempérammens qui conservent l'égalité naturelle, lorsque les choses communes ne peuvent être partagées, où il est traité accessoirement du sort.* LV. *En conséquence de l'égalité naturelle, l'usage de la mer, prise dans toute son étendue, est commun à tous les hommes.* LVI. *On peut néanmoins bâtir sur les rivages de la mer & en dominer les côtes.* LVII. *Des bras de mer peuvent avoir un Propriétaire particulier.* LVIII. *Si le droit de pêche dans la mer peut être possedé en particulier.* LIX. *Des droits de péage sur la mer peuvent être possedés en particulier.* LX. *De la possession des Puissances Maritimes.* LXI. *Des conventions entre ces Puissances.* LXII. *De l'égalité naturelle, il ne faut pas conclure que certaines choses qui n'ont pas été soient communes.* LXIII. *Les rivieres, les lacs, les étangs, les forêts, les montagnes escarpées & incultes, appartiennent au Souverain ou à la Nation. Le Souverain peut défendre qu'on prenne les bêtes sauvages, les poissons & les oiseaux.*

SECTION VIII. page 336.

Dans l'état de nature, les différends doivent être soumis à des Arbitres.

LXIV. *Le Jugement des Arbitres doit être une Loi souveraine pour les Parties intéressées.* LXV. *Les Souverains sont dans un double engagement de soumettre leurs différends à des Arbitres.* LXVI. *Les Loix naturelles obligent les Etats & les Souverains comme les Particuliers & les Sujets.*

CHAPITRE V.

De l'ordre & de la subordination.

SECTION PREMIERE. page 341.

Quelle liaison il y a parmi les hommes, quels devoirs en naissent, & dans quel ordre il faut les remplir.

I. *Il est nécessaire de comparer les devoirs entre eux, & de*

Fin de la Table des Matieres.

LA SCIENCE



LA SCIENCE
DU
GOUVERNEMENT.

LE DROIT NATUREL.

IDÉE DU DROIT NATUREL.



Es regles de notre conduite ont une source primitive, où il est nécessaire que nous puisions des connoissances qui fixent notre entendement, & qui, en éclairant notre esprit, déterminent notre volonté. Pour juger des devoirs des sujets envers leurs Princes, des devoirs des Princes envers leurs sujets, & des obligations mutuelles des hommes vivans dans des sociétés civiles, ce qui est l'objet de la Science du Gouvernement, il

I. Pour connoître quels peuvent être nos devoirs dans les Sociétés civiles, il faut d'abord considérer les hommes dans l'ordre de la nature, hors de l'état civil.

faut d'abord examiner les regles qu'avoient ou qu'auroient eu ces mêmes hommes vivans dans l'égalité naturelle, & dans une indépendance absolue.

Les hommes ne vivent plus dans l'état naturel ; ils n'ont même jamais vécu dans l'état purement naturel, & le droit naturel est néanmoins le premier principe de leur conduite & la base de la Science du Gouvernement. Ils ont renoncé à l'égalité dans laquelle la nature les avoit fait naître, & ils ont formé des Corps politiques. Ils avoient des Droits, les ont-ils encore ? Ils étoient tenus de certains devoirs, & ils ont contracté d'autres engagemens. Quels sont-ils ? Comme l'objet de la Science du Gouvernement est de connoître ce que les hommes considerés dans ces corps moraux sont obligés de faire, ce qu'ils peuvent ou ne peuvent point, ce qu'ils ont conservé de leurs Droits naturels (& ce qu'ils en ont cedé, ce qui leur est resté de leur premiere liberté) & ce qu'ils en ont perdu, il faut nécessairement remonter à la source, & examiner quels étoient leurs droits & leurs engagemens dans l'état de nature, ce qui nous conduira à connoître quels ils sont dans l'état civil.

En parlant de l'état naturel dans ce Traité, je n'entends pas parler, comme l'on voit, de ce tems opposé à celui de la Loi écrite & à celui de la Loi de grace, qui fournissent des époques aux Chronologistes dans l'ordre de la Religion ; car dans l'état naturel entendu de cette maniere (*a*), il y avoit des societés civiles, & les hommes ne jouissoient par conséquent plus des droits de la liberté naturelle prise dans toute son étendue. L'état naturel dont je parle ici, est celui où l'on considere les hommes hors de toute societé civile, libres de tous engage-

(*a*) Voyez dans le Traité du Droit Ecclésiastique, l'idée de ce Droit, au I. Sommaire : *Des diverses Loix sous lesquelles les hommes ont vécu par rapport à la Religion.*

mens contractés, & précisément tels que la nature les fait naître.

L'homme naît dans la privation de toutes choses, dans les larmes, dans la douleur, & il gît d'abord dans un berceau pieds & mains liés. Nous ne pouvons nous représenter un homme qui seroit, pour ainsi dire, tombé des nues, absolument abandonné à lui-même, sans ressource dans ses maux, sans appui dans ses adversités, sans être ni favorisé de la Divinité, ni secouru par ses semblables, que notre imagination n'en soit effrayée, & que nous ne trouvions que cet homme seroit extrêmement misérable. Enfant, il périra infailliblement, à moins que, par une sorte de miracle, quelque bête ne lui donne le secours que la nature porte les bêtes à donner aux animaux de leur espece; & s'il reçoit ce secours imprévu & funeste, il sucera avec le lait la férocité de sa mere nourrice. Homme fait, il sera nud ou couvert de mousse, sans usage de la parole, plein d'étonnement à l'aspect du soleil & de tout ce qui s'offrira à sa vûe, environné d'élemens qui concourent à le détruire, attaqué par ses semblables, en proie aux bêtes féroces, allarmé de tout, effrayé au moindre bruit, livré à la tristesse & à l'ennui, dans l'ignorance & dans la défiance de son sort, goutant, pour appaiser sa faim, de tout ce qui se présentera devant lui, & se désalterant de la premiere eau bourbeuse qu'il trouvera, cherchant enfin à se garantir des injures de l'air, par sa retraite dans quelque caverne ou dans le fond de quelque épaisse forêt. Quel malheureux genre de vie! Si, pour pousser notre hypothèse plus loin, nous supposons que plusieurs hommes se trouvent à la fois dans cette triste & accablante situation, & que quelques-uns d'entr'eux se rencontrent dans un pays désert, quel secours se donneront-ils les uns aux autres, également ignorans, sans éducation, sans industrie!

II. Quel eût été l'état de nature, abstraction faite de tout établissement.

Pourroit-on n'être pas effrayé de la seule idée de la nature

humaine conſiderée en elle-même, dans un abandonnement total, dans la privation de tous les établiſſemens inſpirés à l'homme par la Divinité, & de toutes les inventions purement humaines !

III.
Jamais le Genre humain ne s'eſt trouvé dans cet état purement naturel.

Raſſurons-nous pour le bonheur des hommes. Jamais ils n'ont pû ſe trouver dans cet état, pris dans toute ſon étendue. Un homme qu'un naufrage ou quelqu'autre accident jette dans un déſert ou dans une iſle inhabitée, ne ſe trouve pas dans toutes les circonſtances de cet état purement naturel que je viens de décrire. Il conſerve & le ſouvenir, & de l'induſtrie dont les hommes avec qui il a vécu lui ont donné l'exemple, & de l'uſage des commodités de la vie dont il a été le témoin ; & il peut par-là pourvoir en quelque ſorte à ſes beſoins ; mais un enfant expoſé dans un déſert, privé de tout ſecours humain, y périroit infailliblement. Graces à la providence du Créateur ! Les hommes en venant au monde ſont mis entre les mains de leurs parens, par la nature même, qui inſpire aux peres le ſoin de la conſervation de leurs enfans ; & le genre humain a eu des ſecours qui l'ont empêché de tomber dans cet état terrible de miſere & d'abandonnement.

IV.
Du ſecours que les hommes ont trouvé, d'une part, dans les établiſſemens qui leur ont été inſpirés par la Divinité ; de l'autre, dans leur induſtrie, dans l'invention des Arts, & dans les Sociétés civiles qui en ſont la perfection.

La Religion nous apprend que, par un effet particulier de la Providence Divine, les premiers hommes apprirent de bonne heure les arts les plus néceſſaires à la vie, & que, portés par-là même à la ſocialité, ils ſatisfirent à leurs beſoins réciproques. Il eſt dit dans la Geneſe, que Dieu fit des habits de peaux à Adam & à ſa femme (*a*), c'eſt-à-dire dans le langage Hébreu, qu'il leur enſeigna le moyen d'en faire. Comment eſt-ce que, deſtitués de tout inſtrument de fer, ils auroient pû s'aviſer d'une

(*a*) *Fecit quoque Dominus Deus Adæ & uxori ejus tunicas pelliceas, & induit eos.* Geneſ. III, 21.

telle invention, avant que la coutume d'égorger les bêtes eût été établie? On peut inférer de-là que la Providence Divine instruisit les premiers hommes de plusieurs autres choses qui n'étoient ni moins difficiles à inventer, ni moins nécessaires à la vie. Dieu n'ayant pas voulu que la terre produisît d'elle-même ce qui étoit nécessaire à la subsistance des hommes, & ayant expressément ordonné à nos premiers parens de la cultiver & de manger leur pain à la sueur de leur visage, il doit nécessairement leur avoir enseigné l'art de l'agriculture, la nature des grains, le tems propre aux semences, celui de recueillir la moisson, la maniere de faire du pain. Tout cela n'auroit pû être découvert que fort tard, & il est certain que les premiers enfans d'Adam étoient Laboureurs, & qu'ils avoient par conséquent l'usage du fer. Ce que la Genèse dit de Tubalcaïn, fils de Lamech, qu'il polissoit tout ouvrage d'airain & de fer (a), ne suppose point qu'il fut l'inventeur de l'art de le forger, mais qu'il perfectionna cet art. Deux peuples différens qui tous deux ont porté autrefois le nom de Chalybes, ont eu la réputation, non d'avoir trouvé, mais d'avoir perfectionné l'invention du fer. Le premier est une Nation de la Scithie qu'on prétend avoir la premiere fouillé les mines de fer; le second, une Nation d'Espagne sur les bords du fleuve de Chalybes, qu'on nomme aujourd'hui Cabbé, dont les eaux sont excellentes pour tremper le fer & pour en faire l'acier. Sans doute, les premiers hommes ont été instruits par la Providence de toutes les choses nécessaires à la vie.

Que si dans la suite quelques peuples furent dans l'ignorance de ces choses, cela vint vraisemblablement de ce que, contraints, par la violence des autres hommes, d'abandonner des pays

(a) *Tubalcaïn qui fuit malleator & faber in cuncta opera æris & ferri.* Genes. IV, 22.

heureux où ils en avoient l'uſage & de fuir dans des pays déſerts ; ils ne purent les y porter, ou négligerent de le faire. Les anciens habitans de la Grece ayant perdu, on ne ſçait par quel accident, l'uſage du bled, vécurent longtems de glands & de fruits ſauvages avant que la connoiſſance de l'agriculture ſe renouvellât parmi eux. Il n'eſt pas aiſé d'expliquer au juſte, comment les hommes perdirent le ſouvenir des arts, pendant les longues années de la barbarie où ils furent plongés ; mais ce qu'on voit clairement dans l'Hiſtoire, c'eſt que plus on approche des lieux où les enfans de Noé vécurent, plus on y trouve les ſciences & les arts dans leur perfection ; & que plus on s'en éloigne, plus on les trouve négligés ; de ſorte que, pour les rétablir, il a fallu remonter à l'origine d'où ils étoient partis.

Il eſt conſtant qu'aux établiſſemens inſpirés par la Divinité, les hommes ajouterent pluſieurs inventions ; que l'induſtrie humaine fut animée à la vûe des choſes que le Seigneur leur avoit appriſes ; que peu à peu les arts ſe perfectionnerent ; & qu'après avoir été comme perdus, ils ſe rétablirent. L'expérience & l'induſtrie, ſi néceſſaires aux beſoins de la vie, ne s'acquierent que par la ſucceſſion des ſiécles. Cela paroîtra évident, ſi d'un côté l'on fait réflexion au tems que les hommes ont employé à ſe policer, à inventer & à perfectionner les arts, & ſi de l'autre l'on conſidere que pluſieurs hommes n'ont contribué de quoi que ce ſoit à cette invention, qu'ils ne contribuent de rien à perfectionner les choſes inventées, & qu'ils n'en comprennent pas même le méchaniſme. Les idées ſe ſuccedent, & les arts ne s'inventent que par imitation. Une premiere idée renferme le germe d'une ſeconde, & celle-ci en ſe développant, donne la naiſſance à une troiſiéme, & ainſi de ſuite. C'eſt le caractere de l'eſprit humain, il n'avance que par dégrés dans

ſes productions, ſemblable à la nature qui fait & qui multiplie les ſiennes, en s'imitant & en ſe répetant elle-même, lorſqu'elle paroît le plus ſe varier.

A toutes ſortes d'arts & à toutes les commodités de la vie, les hommes ajouterent l'établiſſement des Sociétés civiles qui en ſont la perfection. Que ne gagnerent-ils pas à renoncer à une partie de leur liberté & à ſe donner des maîtres! Sous la garantie des Loix, nous pouvons ſans crainte voyager dans toutes les parties du monde habitable; dans les pays étrangers, ſur la foi du droit des gens; dans le nôtre, ſur la foi des Ordonnances royales. Elles ſont nos gardes pendant le jour, nos ſentinelles pendant la nuit, nos eſcortes fideles en tout tems & en tout lieu. En quelqu'endroit du Royaume que je me tranſporte, je vois partout le ſceptre de mon Roi qui aſſure ma route, qui tient tout en reſpect, tout en paix, les laboureurs dans les campagnes, les voyageurs dans les forêts, les artiſans dans les villes, les marchands ſur la mer. Il ſemble que toutes les paſſions ſoient déſarmées; le cœur peut bien encore recevoir ſecrétement quelques impreſſions rebelles, mais le bras retenu par la crainte, n'oſe plus les ſervir à leur gré. Semblables à ces torrens qui coulent entre des montagnes, il faut que les paſſions ſe reſſerrent dans leur enceinte. S'il en eſt quelqu'une qui déborde encore malgré la digue que lui oppoſent les Loix, elles la font rentrer à l'inſtant dans ſon lit, pour ne plus déſoler que ſon propre terrein, ou du moins pour ne cauſer au dehors aucun ravage conſidérable.

Que de miſere dans l'état purement naturel! Que de grandeur dans les établiſſemens inſpirés aux hommes par la Divinité & dans les inventions purement humaines!

V. Définition du droit naturel.

Les hommes ne peuvent être ſans regle dans cet état d'excel-

lence où Dieu les a mis. Il faut qu'ils en ayent une qui leur présente des principes fixes de conduite, & ils l'ont. C'est dans les Loix qu'ils la trouvent; & comme la Loi naturelle est la premiere de toutes, & le fondement de celles que les hommes ont établies, c'est par la Loi naturelle que je commencerai l'explication de toutes les Loix.

La Loi naturelle est une regle que la droite raison montre aux hommes pour diriger leurs actions, & pour leur faire appercevoir ce qui est juste & équitable, soit qu'ils vivent en particulier, soit qu'ils soient membres d'un corps.

La raison toute pure a posé les fondemens de ce Droit, pour la sûreté du genre humain, & la nature même est l'auteur de cette regle, laquelle, dans son origine, n'a d'autre livre que les esprits & les cœurs. La Philosophie morale est proprement la science de l'homme, celle qui lui apprend à se connoître, à se conduire, à se rendre utile à la Société. C'est la juste application des moyens propres à la fin que nous devons nous proposer. C'est la proportion des objets avec nos idées, la convenance entre les actions & les objets de ces actions. C'est l'impression de la lumiere de la raison sur ce que nous devons à Dieu, à nous-mêmes, & aux autres hommes.

Cette regle est droite comme la raison qui la contient, parce qu'elle enseigne le chemin le plus court pour arriver au but qu'on doit se proposer. On l'appelle de ce nom à cause de la ressemblance naturelle qu'elle a avec la ligne droite qui est la plus courte entre deux points, & c'est ainsi que les actions, étant comparées avec la Loi qui est la regle des mœurs, sont dites moralement bonnes ou droites, si elles s'y trouvent conformes.

VI. Il est divin, il suppose la Religion naturelle.

Ce droit naturel est divin, puisque Dieu est l'auteur de la nature, & que nous ne tenons pas moins de lui la raison que la vie;

vie ; que ſa ſageſſe eſt la regle de la raiſon en qui elle exiſte éternellement ; & qu'il eſt cette lumiere infinie & immuable qui ſe donne à tous ſans ſe partager , cette vérité ſouveraine & univerſelle qui éclaire tous les eſprits , comme le ſoleil éclaire tous les corps. La Loi naturelle fondée ſur la raiſon eſt éternelle & immuable comme la raiſon.

» Nos plus grands Philoſophes ont penſé (dit Ciceron) que » la Loi n'eſt point une invention de l'eſprit humain , ni un » Réglement fait par les hommes , mais quelque choſe d'éternel » qui regle l'Univers par la ſageſſe de ſes commandemens & de » ſes défenſes. Selon eux , cette premiere & derniere Loi eſt » l'eſprit de Dieu même , dont la ſouveraine raiſon fait faire ou » empêche qu'on ne faſſe tout ce qui ſe fait ou ne ſe fait point. » C'eſt de cette Loi que tire ſa ſageſſe celle que les Dieux ont » donnée au genre humain , laquelle n'eſt autre choſe que l'eſprit » du ſage , qui ſçait commander le bien & défendre ce qui y eſt » contraire....... (*a*). Il y a une raiſon (rapporte-t-il plus » loin) fondée ſur la nature même , qui porte au bien & qui » détourne du mal ; & cette raiſon a force de Loi , non-ſeulement » du jour qu'elle eſt redigée par écrit , mais dès l'inſtant qu'elle » commence à rayonner : or il eſt indubitable qu'elle a commencé » avec l'eſprit de Dieu même ; c'eſt pourquoi la Loi proprement » dite , la premiere & la principale Loi , celle qui a vraiment » pouvoir de commander & de défendre , eſt la droite raiſon de » Dieu même (*b*). Cette Loi (ajoute-t-il ailleurs) n'eſt pas écrite

(*a*) *Hanc igitur video ſapientiſſimorum fuiſſe ſententiam : legem neque hominum ingeniis excogitatam , neque ſitum aliquod eſſe populorum , ſed æternum quiddam quod univerſum mundum regeret , imperandi prohibendique ſapientia. Ita principem legem illam & ultimam mentem eſſe dicebant , omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei : ex quâ illa lex quam Dii humano generi dederunt , rectè eſt laudanda.* Cicer. de Legib. Lib. II.

(*b*) *Erat enim ratio menſque ſapientis , ad jubendum & ad deterrendum idonea...... Erat enim ratio profecta à rerum naturâ & ad rectè faciendum impellens & à delicto avo-*

» au dehors, mais elle eſt imprimée au dedans de nous, elle n'a » été ni appriſe ni reçue, mais plutôt priſe, puiſée, & tirée du » ſein même de la nature (*a*). De toutes les choſes qui ſont » matiere d'entretien entre les ſçavans (dit auſſi ce même Philo- » ſophe) il n'y en a conſtamment aucune de plus eſſentielle, » que de bien comprendre que nous ſommes nés pour la Juſtice, » & que le Droit n'eſt point un établiſſement de l'opinion, mais » de la nature; (c'eſt-à-dire, ſuivant le langage de ce tems-là, » de la raiſon;) cette vérité devient évidente (ajoute-t-il encore) » ſi l'on jette les yeux ſur les rapports d'égalité & de raiſon qui » ſont entre les hommes (*b*). »

Je rapporte ces longs paſſages, parce qu'il eſt utile qu'on voye ce que les Payens ont penſé de la Loi naturelle, en même-tems qu'on lit ce que les Chrétiens en diſent, afin que les eſprits attentifs connoiſſent, dans le rapport de ce que les uns & les autres enſeignent, combien eſt court le chemin de la Philoſophie au Chriſtianiſme. Si l'on retranche la pluralité des Dieux, des expreſſions qu'ont employé dans leurs Ouvrages les plus éclairés d'entre les Philoſophes du Paganiſme, il n'y en reſte point dont les Chrétiens ne puiſſent ſe ſervir.

Qu'un grand Philoſophe de nos jours ait prétendu qu'il n'y a aucune idée innée, qu'il l'ait prouvé même, ſi l'on veut, cela ne fait rien au ſyſtème que je développe ici. Ce Philoſophe a

cans: quæ non tum denique incipit lex eſſe cum ſcripta eſt; ſed tunc cum orta eſt: orta autem ſimul eſt cum mente divinâ, quamobrem lex vera atque princeps apta ad jubendum & ad vetandum ratio eſt ſummi Jovis. Cicer. de Legib. Lib. II.

(*a*) *Hæc eſt enim non facta ſed nata lex quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex naturâ ipſâ arripuimus, hauſimus, expreſſimus, ad quam non docti, ſed facti; non inſtituti, ſed imbuti ſumus.* Cicer. Orat. pro Mil.

(*b*) *Sed omnium quæ in hominum doctorum diſputatione verſantur, nihil eſt profectò præſtabilius quam planè intelligi nos ad juſtitiam eſſe natos, neque opinione ſed naturâ conſtitutum eſſe jus. Id enim patebit ſi hominum inter ipſos ſocietatem conjunctionemque perſpexeris.* De Legib. Lib. I.

déclaré qu'il ne prétendoit pas qu'il n'y eût que des Loix positives. Il a uniquement voulu mettre de la différence entre une Loi innée & une Loi de nature, entre une vérité gravée originairement dans l'ame & une vérité que nous ignorons, mais dont nous pouvons acquerir la connoissance en nous servant, comme il faut, des facultés que nous avons reçues de la nature; & il a simplement soutenu que ceux qui supposent une Loi innée, & ceux qui nient qu'il y ait aucune Loi qui puisse être connue par la lumiere de la raison, c'est-à-dire, sans le secours d'une révélation positive, se trompent également (*a*).

La persuasion où nous sommes de l'existence d'un Dieu sage, bon, tout-puissant, nous doit faire faire cette réflexion: que dépendans de cet Etre souverain à l'égard de notre existence, nous en dépendons aussi à l'égard de nos actions; & que nous sommes obligés de pratiquer tous les devoirs qui sont compris sous le nom de religion naturelle. Jamais la Divinité ne m'a parlé elle-même (peut se dire chaque homme) mais ne me parle-t-elle pas par l'entremise de ma raison? Je dois donc écouter cet interprete fidele, le seul que je connoisse jusqu'ici.

VII. Il est le fondement de tous les autres droits; & cela est prouvé en particulier par les préceptes de la Religion révélée.

Les différentes Loix, je l'ai expliqué ailleurs (*b*), ne sont que la Loi naturelle appliquée aux hommes avec les modifications convenables aux situations où ils se trouvent. Le Droit Civil, le Droit Public, le Droit Ecclésiastique, le Droit des Gens, ont leur fondement dans le Droit naturel. Aux preuves que j'en ai données, j'ajouterai ici celles qui se tirent de la Religion revelée.

Nous trouvons la Loi naturelle dans celle que Dieu donna à nos premiers parens. Adam, créé dans l'état d'innocence, avoit

(*a*) Locke, Essai sur l'entendement humain, Liv. I, Chap. II, § 13.
(*b*) Dans l'Idée générale de la Science du Gouvern. qui est à la tête de l'Introduct.

Somm. 23. et suiv.

les idées du bien & du mal avant ſa chûte. Il ne pouvoit comprendre les ordres de Dieu, ſans voir de l'honnêteté dans l'obéiſſance, & de la turpitude dans la déſobéiſſance. Le Légiſlateur, dans la premiere Loi qu'il donne à Adam, ſuppoſe que l'homme s'aime lui-même, puiſque cette Loi eſt fondée ſur des promeſſes & ſur des menaces. On lui propoſe le bien & le mal. On l'éclaire pour connoître l'un & l'autre. On l'engage à la reconnoiſſance que la nature elle-même nous preſcrit. Dieu lui demande un hommage pour les faveurs qu'il lui accorde, & cet hommage conſiſte à s'abſtenir de manger du fruit d'un ſeul arbre. On lui preſcrit le devoir de ſa conſervation. *Au jour que tu en mangeras*, lui dit-on, *tu mourras de mort* (*a*). C'eſt la Loi naturelle accommodée à l'état où Adam ſe trouvoit alors. On ne pouvoit pas encore lui défendre l'uſage des idoles qui lui étoient inconnues, ni de blaſphemer le nom du Seigneur, lorſqu'il ne faiſoit que commencer de le bénir ; ni de tuer ſon prochain qui n'exiſtoit point encore ; ni de commettre adultere, lorſqu'il n'y avoit qu'une ſeule femme ; ni de dérober, dans un tems où toutes choſes lui appartenoient, ni de porter faux témoignage, quand il n'en pouvoit porter que contre lui-même ; ni de convoiter, puiſque toutes choſes étoient à lui. Mais lorſque les hommes ſe furent multipliés ſur la terre, comme ils changerent d'état, Dieu retraça de tems en tems la Loi naturelle & la donna aux hommes.

Les Iſraëlites avoient été délivrés de la captivité d'Egypte par le Seigneur. Le ſuprême Légiſlateur s'enveloppe, pour ainſi dire, de ce bienfait, pour les porter à l'obéiſſance qu'ils lui devoient. *Je ſuis le Seigneur ton Dieu, qui t'ai retiré hors du pays d'Egypte, de la maiſon de ſervitude. Tu n'auras point*, (*b*) &c.

(*a*) Geneſ. Chap. II, v. 17. (*b*) Exod. Chap. XX, v. 2.

On voit bien que ce motif eſt particulier aux Iſraëlites, & qu'il n'a pas la même force ſur le cœur des hommes qui n'ont point eu de part à cette délivrance. Le Décalogue eſt l'abrégé du droit naturel, & tous les principes de l'Ancien Teſtament n'en ſont que l'explication proportionnée à l'état & aux beſoins du peuple d'Iſraël. Les grands motifs qui ſoutiennent cette Loi ſont les bénédictions & les malédictions temporelles, parce que le tems n'étoit pas encore venu de révéler clairement la vie & l'immortalité bienheureuſe en Jeſus-Chriſt.

Si la Loi de Moyſe étoit la Loi naturelle accommodée à l'état de la nature périſſable, la Loi de J. C. eſt la Loi naturelle accommodée à l'état de Chrétien & d'homme immortel. Cela paroît aſſez par l'économie des deux Loix. Sous l'ancienne, Dieu ne ſemble ſe manifeſter que pour ouvrir les abymes de la terre, pour embraſer les montagnes, pour menacer les corps de ſes Jugemens, ou pour exécuter les Arrêts de ſa Juſtice ſur la nature périſſable. Sous la nouvelle, on voit des hommes mépriſer la rigueur des élemens & la perſécution des hommes, ſouffrir avec autant de conſtance que s'ils ſouffroient dans un corps emprunté, transportés de joie au milieu du feu qui les conſume, & triomphant de voir diſſoudre ce compoſé que les autres hommes conſervent ſi précieuſement. Pourquoi cela? parce que ces hommes animés de l'eſprit de Dieu, ſont ſoutenus par l'idée de l'éternité que la miſéricorde de Dieu leur a fait connoître diſtinctement.

L'Evangile a tout réduit à la premiere inſtitution, au Droit Naturel. Dans l'ancienne Loi, Dieu avoit preſcrit pluſieurs Cérémonies pour retenir dans le devoir une nation indocile & attachée aux choſes ſenſibles; & le Droit que Dieu donna à ſon peuple du tems de Moyſe, renferme pluſieurs choſes au-delà du

Droit Naturel, lesquelles n'étoient fondées que sur le bon plaisir de Dieu. Mais il n'y a rien dans l'Evangile qui ne soit de Droit Naturel, si on en excepte les vérités qui sont l'objet de notre foi, l'usage des Sacremens qu'il a établis, beaucoup de pratiques qu'il ordonne ou qu'il conseille, dont le Droit Naturel n'exigeroit pas l'exercice, quoiqu'elles soient très-conformes à l'honnêteté naturelle, & quelques autres observances que J. C. a interdites, & dont le Droit Naturel ne nous éloigneroit pas absolument, quoique la raison toute seule suffise à montrer qu'il est mieux de s'en abstenir que de se les permettre.

VIII. Il est commun à tous les hommes, de tous les Pays, & de toutes les Religions.

La raison a été donnée aux hommes pour leur faire discerner les biens & les maux, & pour régler leurs désirs & leurs actions. Elle leur indique clairement ce qui est conforme ou contraire au Droit Naturel, dans tous les pays, & dans toutes les religions du monde. Elle fait sentir à tous les hommes les regles communes de la Justice & de l'équité ; elle est pour eux une lumiere naturelle qui éclaire l'ame, au milieu des passions qui la remplissent de ténébres, lumiere qui la conduit vers le bien, lors même que les passions la jettent dans l'erreur. Le Droit Naturel n'est pas la Loi des sociétés particulieres, il est la Loi de la société générale. De ce que les hommes se sont séparés pour former différentes habitations, de ce qu'ils occupent des pays éloignés les uns des autres, de ce qu'ils parlent des langues particulieres, il ne suit pas que leur espece ait cessé d'être semblable. La différence des Loix positives qui lient les hommes dans des sociétés particulieres, est absolument arbitraire; & chaque Code a un point de réunion commun dans les pricipes du Droit Naturel qui est le lien général de tous les hommes.

Il est des vérités qui ne peuvent être connues naturellement & que nous devons à la révélation ; mais toutes les autres

vérités peuvent être facilement découvertes par la raison, aidée de l'expérience.

Chaque homme apporte en venant au monde la lumiere naturelle qui doit le conduire. Il trouve la Loi qui doit régler ses actions, écrite non sur le papier, sur le bronze, sur des tables d'airain, sur de colonnes de marbre & de porphyre, sur ces monumens que le tems détruit, mais dans son cœur où la main du Créateur l'a gravée. C'est-là que la Loi naturelle est écrite en caracteres intelligibles à tous les hommes de tous les pays. La raison est une dans l'Univers, elle n'est ni dans le tems ni dans le lieu, elle est la même à la Chine qu'en France, elle est la même aujourd'hui qu'elle étoit hier, & elle sera toujours la même dans tous les siécles comme dans tous les lieux.

On ne finiroit point, si l'on vouloit rapporter tous les témoignages que le Paganisme a rendus à la Loi naturelle. L'un dit que ce qu'il y a de meilleur dans chaque Etre, c'est-ce à quoi il est destiné par la nature & ce qui fait son excellence propre; & que ce qui est tel en l'homme, c'est la raison (*a*). Un autre (*b*) reconnoît que nous n'avons point de meilleur guide pour nous conduire que la raison, & qu'il ne faut jamais ni rien dire, ni rien faire, sans l'avoir consulté. Tous lui rendent hommage.

Il y auroit de grandes réflexions à faire sur les principes de morale où les seules lumieres de la raison ont fait arriver des Payens. Que cela nous apprenne au moins jusqu'où notre raison nous pourroit mener, si nous avions quelque soin de la consulter & de la suivre. Les hommes peuvent avoir, par les Vertus simplement morales, un commerce de mœurs avec les peuples les plus différens de Religion. C'est par-là que dans la Religion

(*a*) *Id in quoque optimum est qui nascitur, quæ censetur, in homine optimum quid est? Ratio.* Senecq. Ep. LXXVI.

(*b*) Solon.

même, on peut entretenir l'humanité & la probité si nécessaires au bien public, dans ceux qui ont le malheur de n'être pas sensibles à des motifs d'un autre ordre & plus importans pour eux. C'est par-là aussi que l'on peut faire remarquer à des personnes trop zélées qui paroissent mépriser les Vertus simplement morales, que les Vertus Chrétiennes sont à l'égard des Vertus Morales, ce que la foi est à l'égard de la raison, c'est-à-dire, qu'elles leur sont supérieures, sans leur être jamais contraires. Les grandes vérités qu'on trouve dans les livres moraux des Payens, sont (dit Saint Augustin (*a*)) comme l'or des Egyptiens dont il faut que les Israëlites s'enrichissent. Cet or appartient à Jesus-Christ. Quelque part qu'un Chrétien trouve quelque chose de vrai qu'il sache (dit ailleurs (*b*) le même Saint) que c'est son bien.

IX. Les Jurisconsultes Romains nous ont laissé une définition extrêmement vicieuse du Droit natuel, qu'ils appliquent aux autres animaux, auxquels ils attribuent une connoissance qui est particuliere à l'espece humaine.

Les Jurisconsultes Romains n'ont pas donné une définition exacte du Droit Naturel. Le Droit Naturel (disoient-ils) est celui que tous les animaux apprennent de la nature ; il n'est point particulier à l'espece humaine, il est commun à tous les animaux que le terre porte, à tous ceux que l'air soutient, & à tous ceux que la mer nous cache. C'est de ce Droit Naturel que procédent la conjonction du mâle & de la femelle qui s'appelle mariage parmi les hommes, la naissance & l'éducation des enfans. Les bêtes même sont censées susceptibles de ce Droit, s'il en faut croire ces Jurisconsultes (*c*).

Toutes les parties de cette définition sont vicieuses ; elle at-

(*a*) Confess. Liv. VII, Chap. IX.
(*b*) De la Doctrine Chrétienne.
(*c*) *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit : nam jus istud non humani generis proprium, sed omnium animalium quæ in terris, quæ in mari nascuntur, avium quoque commune est : hinc descendit maris atque fœminæ conjunctio quam nos matrimonium appellamus : hinc liberorum procreatio : hinc educatio. Videmus feras istius juris peritas censeri.* Instit. Lib. I. § 3, *de Instit. & Jure.*

tribue aux autres animaux une connoiſſance qui eſt particuliere au genre humain, & met les bêtes en parallele avec les hommes. Il n'eſt pas étonnant que les Romains aient mal défini le droit naturel, eux qui le violoient de tant de manieres (*a*).

Les ſeuls Porphyre & Pythagore peuvent admettre de la juſtice dans les bêtes (dit un Auteur judicieux (*b*). Grotius (*c*) penſe néanmoins que la Juſtice & l'équité ſont du reſſort des bêtes. Il ſe fonde ſur une foible lueur de raiſon qui eſt en elles, & il rapporte le témoignage d'un Ecrivain (*d*) qui a rempli ſon livre de fables, & attribué des vertus & des paſſions aux bêtes.

Les penſées ſe réduiſent, généralement parlant, à trois ordres qui ſont les ſenſations, les penſées, & les ſentimens du cœur; & les unes & les autres donnent une grande idée de l'homme & marquent ſa dignité. « J'avoue (dit un grand Philoſophe (*e*)) que les ſenſations qui ſont les fonctions de la » vue, de l'ouie, de l'odorat, du goût, & de l'attouchement, » nous paroiſſent être communes avec les bêtes, ce qui ſemble » beaucoup rabattre de leur dignité; mais qu'il nous ſoit per» mis de ne point prononcer ſur l'état intérieur des bêtes qui » nous eſt inconnu. Dans le fond, le ſentiment de ceux qui en » font des automates, n'a pas encore été bien refuté. Si les bê» tes reſſemblent à l'homme, certains automates de l'invention » de l'eſprit humain ont auſſi leur conformité apparente avec » nous; & cependant, il n'y a point de comparaiſon à faire » entre le grand Architecte qui a fait les premiers, & celui qui

(*a*) Voyez dans le premier Chapitre de ce Traité, Section II, ce Sommaire: *La loi naturelle n'a pas ſon fondement dans les coutumes des peuples.*

(*b*) *Quis adeò Pythagoræ Porphyroque addictus juſtitiam in brutis admittet? Mazoni de triplici hominum vitâ.*

(*c*) *De Jure belli & pacis.* Lib. I. Cap. I. § 11.

(*d*) Pline, Hiſt. Nat. Liv. VIII, Chap. 1.

(*e*) Abbadie, de la connoiſſance de ſoi-même, pag. 35.

» a fait les autres. Je ne ſçais (ajoute ce même Philoſophe) s'il » y a un homme au monde aſſez hardi, pour oſer dire que Dieu, » par ſa ſageſſe infinie, ne pourroit point faire, s'il vouloit, un » automate qui, ſans avoir aucune connoiſſance, imitât parfai- » tement les choſes qui en ont. Comment oſeroit on nier cela » de Dieu? puiſqu'on voit que cela ne paſſe preſque pas la por- » tée des hommes; & ſi l'on demeure d'accord que la ſageſſe de » Dieu pourroit le faire, comment peut-on répondre que » Dieu ne l'a point fait? En vérité, je ne ſçaurois décider où » eſt-ce qu'il y a plus de difficulté, ou dans le ſyſtême de ceux » qui expliquent l'inſtinct des bêtes par un mouvement machi- » nal, ou dans l'opinion de ceux qui le rapportent au ſentiment, » ou dans celle de ceux qui y ajoutent la connoiſſance; mais je » ſçais bien (continue-t-il) que ſi le préjugé eſt contre le premier » ſentiment, la raiſon ſe déclare beaucoup contre les deux autres.

Le ſentiment ne ſuffit point pour expliquer les actions des animaux. Ce n'eſt pas aſſez qu'une hirondelle par exemple, ait vû du limon ſur le bord d'un ruiſſeau & ailleurs de la paille, des petits bâtons de bois, du crin, de la mouſſe, & tous ces petits matériaux dont la maiſon qu'elle bâtit enſuite eſt compoſée, il faut outre cela une intelligence en elle ou hors d'elle, qui ait connu le rapport qui peut être entre toutes ces choſes, & qui ait jugé que ce limon doit être comme le mortier pour unir ces bâtons & en faire une muraille, que ces poils devoient ſervir à entretenir la chaleur de la couvée, qu'il falloit que le nid fût à l'abri, que la figure de ce nid devoit être ovale pour concentrer la chaleur, qu'il étoit néceſſaire que ſon ouverture fût proportionnée au corps de l'oiſeau qui en eſt l'hôte & l'architecte, & qu'il ne falloit point qu'il fût trop bas ou trop près de la terre, de peur d'être à la portée des animaux qui pourroient tuer ou dévorer ſes petits, &c.

On ne se satisfait pas davantage, quand on appelle la raison au secours du sentiment, en attribuant celle-la aux bêtes. Mettez, si vous voulez, l'intelligence d'un homme dans une hirondelle qui vient de naître, vous ne la mettez pas pour cela en état de faire tout ce à quoi son instinct la portera. Cette intelligence ne tirera point ses conséquences de principes qui lui sont inconnus. Et qui a appris à cette hirondelle les regles de l'Architecture? D'où vient qu'entre les oiseaux de cette espece, les unes ne sont pas plus ignorantes que les autres, & que celles qui sont nées cette année, & qui n'ont rien appris du pere & de la mere qui sont morts aussitôt qu'elles ont été écloses, ne manquent pas de faire leur nid avec la même justesse & la même symmétrie? Pourquoi d'ailleurs les hommes se trompent-ils si souvent en ce qu'ils font par leur propre connoissance, & que les bêtes ne se trompent jamais dans ce que la nature leur fait faire, sinon parce que les hommes se conduisent par leur propre raison, & que les bêtes agissent par une raison étrangere plus parfaite que celle de l'homme. Une connoissance comme celle de l'homme qui s'acquiert par degrés ne suffiroit point à une hirondelle. Il faudroit supposer de l'entousiasme & de l'inspiration.

On ne seroit peut-être pas dans la prévention où l'on est communément sur ce sujet, si l'on avoit considéré que le mouvement machinal a plus de part que ni le sentiment ni la raison aux actions qui nous sont communes avec les bêtes. Par exemple, quand vous mangez, il est impossible que vous expliquiez l'impression que les viandes font sur votre imagination, sans que vous considériez premierement celle qu'elles font sur votre corps, & quoique vous ayez accoutumé de ne penser qu'à celle-la, vous devez reconnoître qu'il faut un mouvement de l'air qui

ébranle le nerf optique pour vous les faire voir, & celui de l'odorat pour vous les faire ſentir, & qui renouvellant une certaine impreſſion de votre cerveau, vous repréſente le plaiſir que vous avez déja eu; mais en vain votre imagination ſeroit chatouillée par l'idée de ce plaiſir que vous allez goûter, ſi vous ne ſçaviez faire mouvoir votre main qui doit porter ces alimens dans votre bouche. Appellez votre raiſon au ſecours du ſentiment. Elle ignore comme lui quelle route les eſprits animaux qui doivent couler dans la main pour la faire agir, doivent prendre, elle ne ſçait ni où ces eſprits ſont, ni par quels nerfs ils doivent courir; & cependant ce mouvement ne laiſſe pas de ſe faire dans la meſure & dans la juſteſſe qui eſt néceſſaire pour obéir au ſentiment & à la raiſon. La connoiſſance commande mais elle n'exécute rien, & il y a ici, outre l'intelligence de l'homme, une intelligence du dehors, une raiſon d'automate, qu'il faut néceſſairement confondre avec la ſageſſe & l'intelligence du grand ouvrier qui nous a formés; & pourquoi l'inſtinct des bêtes auroit-il un autre principe?

Mais qu'on l'attribue à un mouvement machinal, ou à une impulſion étrangere, ou à quelque eſprit d'un ordre inférieur au nôtre qui animera les bêtes, &c. il n'importe, ce qui réſulte du ſujet ſe réduit à deux points inconteſtables: Le premier, que l'état des bêtes eſt quelque choſe de très-obſcur & de très-inconnu: Le ſecond, que ce que nous ne connoiſſons point, ne doit point nous faire rejetter ce que nous connoiſſons diſtinctement.

Le ſyſtême de Grotius détruiroit le principe des obligations & des devoirs. Quel eſt ce principe? ſi ce n'eſt l'intelligence par laquelle nous reconnoiſſons un Etre Suprême qui nous donne des Loix accompagnées de promeſſes & de menaces. Or les

brutes destituées de raison, ne connoissant ni Loi ni Legislateur, & n'ayant aucune idée de peine & de récompense, n'ont aucun principe d'obligation (*a*). A combien d'absurdités l'hypothèse de Grotius ne conduiroit-elle point ? Si les bêtes connoissoient la volonté de Dieu, il s'ensuivroit qu'elles la devroient suivre, & que ne le faisant pas elles encourroient la même damnation que les hommes qui s'en éloignent. De ce qu'elles auroient la connoissance du droit naturel, il s'ensuivroit qu'elles pourroient être sujettes aux Loix civiles, & que ceux qui les tueroient commettroient un meurtre. Tout cela ne repugne pas moins à la raison qu'à la révélation.

Puffendorff (*b*) croit que la définition des Jurisconsultes Romains doit son origine au sentiment de la Metempsycose ou de la Transmigration des ames, que tenoient les Stoïciens. Ce n'est pas excuser le vice de la définition, c'est montrer la source où ces Jurisconsultes ont puisé leur erreur.

Les termes de Loi & de droit & autres, dans leur signification propre, désignent une regle prescrite à des Agens libres, c'est-à-dire, capables de connoître la regle, obligés de s'y conformer, & disposés de telle maniere que, comme ils peuvent ne pas la suivre actuellement, ils peuvent aussi la suivre, & la suivent toutes les fois qu'ils agissent selon la raison. Comme cette regle, tant qu'elle demeure regle, est constante & invariable, sur-tout la Loi de nature qui, par elle-même, ne sçauroit cesser d'être telle, on a appliqué métaphoriquement le nom de Loi aux mouvemens, non-seulement des bêtes, mais encore des choses inanimées produites en conséquence d'un ordre naturel qui ne change point. C'est ainsi que les anciens

(*a*) *Leg. XIV, ff. de Off. præs.*
(*b*) *De jure naturali & gentium*, Lib. II, Cap. III, § 2.

Philoſophes, ſur-tout les Stoïciens, appellent ſouvent *Loi de nature*, ce qui ſe fait en conſéquence de l'ordre des cauſes Phyſiques. C'eſt en ce même ſens que les Philoſophes modernes diſent que telle ou telle choſe ſe fait *ſelon les Loix du mouvement.* Tout cela eſt néceſſaire d'une néceſſité Phyſique, qui n'a rien de commun avec l'ordre moral auquel on ſe ſoumet par une détermination libre de la volonté; & c'eſt de l'ordre moral qu'il s'agit dans la définition que j'examine.

Le Droit naturel eſt tout autre choſe que ce penchant que la nature a donné à toute ſorte d'animaux vers ce qui leur eſt utile. Le droit eſt ce qui doit déterminer un penchant, mais le penchant n'eſt point le droit. De ce que quelqu'un a du penchant à faire une action, en conclura-t-on qu'il a droit de la faire? Et ce qui doit déterminer eſt-il la même choſe que ce qui doit être déterminé.

Diſons donc qu'il y a un ordre de la nature, une inclination, un penchant qui eſt commun à tout ce qui reſpire. Dieu a imprimé à tous les animaux ce mouvement univerſel, par lequel ils ſe portent à la multiplication de leur eſpece, à élever leurs petits, & à ſe défendre quand ils ſont attaqués; mais il n'y a aucun rapport entre ces mouvemens de la nature qui ſont du reſſort des ſens communs à tous les animaux, & le droit naturel qui eſt du reſſort de l'eſprit particulier aux hommes, à qui il enſeigne à ſe conduire ſelon les regles de leur raiſon. Il n'y a point de ſimilitude entre les mariages des perſonnes qui ſont l'ouvrage de la raiſon & que le mutuel conſentement forme, & les accouplemens des bêtes qui ne peuvent donner de conſentement, par cela même qu'elles n'ont point de volonté. La conjonction des deux ſexes n'eſt entre les bêtes qu'une union brutale, qui ne peut être comparée avec l'honnêteté du mariage

entre les hommes. De-là qu'il ne peut y avoir de société entre les animaux, il suit qu'il ne peut y avoir ni droit ni justice parmi eux. Dieu a imprimé dans l'homme l'idée du bien & du mal, & c'est ce sentiment général d'équité qui forme le droit naturel. Ce droit, que la raison seule enseigne, ne peut pas avoir lieu parmi les animaux que la raison n'éclaire point.

X. La loi naturelle a un principe général, c'est l'empire de la raison. Elle a quatre principes particuliers, ce sont l'amour de Dieu, l'amour propre, l'amour du prochain, & l'ordre des devoirs.

Trois Ecrivains célébres qui ont traité des devoirs de la société, Grotius, Hobbes, Puffendorff, veulent égalemeut que les hommes vivent bien les uns à l'égard des autres, mais ils différent dans les motifs sur lesquels ils fondent ces devoirs. Grotius veut que ce soit, parce que vivre bien est conforme à la sainteté divine; Hobbes, parce que sans cela il n'y auroit que guerres parmi les hommes; Puffendorff, parce que Dieu commande de bien vivre. Tous ces motifs sont bons; mais il faut les réunir au lieu de les séparer. Vivre bien, parce que c'est imiter la sainteté divine, ce qui est le motif de Grotius, est une idée très-raisonnable. Vivre bien, parce que Dieu l'ordonne, est encore un très-juste motif. Celui de Hobbes qui a son usage, seroit sans doute défectueux, pris tout seul; ce n'est qu'après avoir établi que nous sommes obligés d'observer la justice, qu'on doit prouver que notre intérêt mutuel demande que nous l'observions (*a*).

Le premier principe de la Loi naturelle est, selon Hobbes, la conservation propre; Thomasius veut que ce soit le bonheur propre, & son sentiment revient à celui de Hobbes; Grotius, la droite raison; Puffendorff, la socialité; Valentin Alberti, la croyance que nous sommes l'image de Dieu; Coccejus, la volonté de Dieu; Welthenius, l'honnêteté ou la turpitude in-

(*a*) Voyez sur cela un raisonnement décisif de Ciceron dans l'Idée générale de la Science du Gouvernement, qui est à la tête de l'Introduction.

trinſeque des actions ; Strimeſius, Janus & Burlamaqui, ce principe, il faut aimer Dieu, nous-mêmes, & le prochain. Ce dernier ſentiment eſt inconteſtable ; il réunit ce que les autres ſéparent ; mais l'amour de Dieu, l'amour propre, & l'amour du prochain ſont des principes particuliers qu'il ne faut developper qu'après avoir démontré le principe général, d'où ils émanent & auquel ils ſe rapportent, comme l'effet ſe rapporte à la cauſe.

Le principe général de la Loi naturelle, c'eſt que la raiſon doit être notre guide ; qu'il n'appartient qu'à elle de nous gouverner, & que les paſſions ne peuvent entreprendre de le faire, ſans uſurper l'empire legitime qu'elle a ſur nous.

Dès que ce principe général eſt établi, nous découvrons ſans peine dans la Loi naturelle trois principes particuliers, qui en ſont comme les eſpeces, & qui forment les trois engagemens qui nous lient à Dieu, à nous-mêmes, & à notre prochain. Ces trois ſortes de devoirs peuvent être apperçus par les ſeules lumieres de la raiſon, & ſont renfermés dans l'idée de la Loi naturelle priſe dans toute ſon étendue. Elle nous éleve à Dieu pour l'adorer, & nous fait deſcendre juſqu'à nous pour nous aimer, & juſqu'aux autres hommes pour les ſecourir. L'homme, regardé dans l'ordre de la nature, travaille à ſa propre conſervation ; en le faiſant, il travaille auſſi à celle des autres, & il aime Dieu, ſource des biens que l'homme conſerve, en s'aimant lui-même avec le prochain. De-là, les trois principes particuliers que j'annonce. I. L'amour de nous-mêmes, cette inclination pour notre conſervation, cette averſion pour tout ce qui peut nous nuire, eſt un mouvement ſi naturel, qu'il prévient nos reflexions. C'eſt une vérité de ſentiment. La volonté de l'Etre ſuprême qui nous a créés, eſt que nous nous aimions ;

aimions, puisqu'il a mis en nous ce penchant naturel qui nous porte à l'amour de nous-mêmes. II. Nous sommes destinés à la société, on l'a vû (*a*), & c'est encore une vérité de sentiment. La volonté de cet Etre suprême est aussi que nous aimions les autres hommes, puisque le penchant qu'il nous a donné pour la société seroit vain & illusoire sans cela, & qu'il ne peut y avoir de socialité sans cet amour d'autrui. III. Avec ce penchant à nous aimer & à vivre avec les autres hommes, la divinité nous a doués de la raison. C'est une vérité de fait, & cette raison nous dit que nous devons avoir de la reconnoissance pour les biens que nous recevons, & que nous devons proportionner cette reconnoissance, autant qu'il dépend de nous, à la grandeur du bienfait.

L'amour de Dieu renferme tous les devoirs de l'homme envers cet Etre suprême. Il est l'auteur de toute la nature, des principes qui constituent l'homme, de cette proportion occulte qui charme encore plus les yeux de l'esprit, que la beauté extérieure ne sçauroit plaire aux yeux du corps, de la lumiere naturelle qui nous éclaire. Nous tenons de lui la vie & la raison. Voilà la source de l'obligation où nous sommes d'aimer Dieu, indépendamment de la nécessité que la révélation nous en impose.

L'amour propre renferme tout ce que l'homme est tenu de faire directement par rapport à lui-même. Le Créateur a mis en nous cette lumiere naturelle qui nous porte à rechercher le bien & à fuir le mal. Il s'est donc proposé la conservation & le bonheur du genre humain. Il veut par conséquent que chaque individu travaille à se conserver & à se rendre heureux. Voilà la source de l'amour propre, mais de l'amour propre éclairé.

(*a*) Dans l'Idée générale de la Science du Gouvernement.

L'amour des autres hommes ou la ſocialité renferme tout ce qu'on doit à autrui. La conſervation & le bonheur du genre humain que Dieu s'eſt propoſé en le créant, & le penchant que Dieu a donné à tous les hommes pour la ſociété, impoſent manifeſtement à chaque homme l'obligation de travailler de toutes ſes forces, à la félicité des autres hommes; car ſans cette obligation, ni l'objet de ſa création ne ſçauroit être rempli, ni le penchant que les hommes ont à la ſociété ſatisfait. Dieu nous a donc créés, afin que nous nous rendions des ſervices réciproques. Voilà l'origine de l'amour du prochain.

Ces trois ſortes d'amours ſont ſacrés, les engagemens qu'ils nous impoſent doivent nous être chers; & de-là même pourroit naître une ſorte d'embarras. Lorſque les devoirs n'ont que des paſſions à combattre, la raiſon n'a que des ennemis à vaincre, mais quand ils ſe combattent les uns les autres, elle peut douter auquel elle doit donner l'avantage, parce qu'elle veut ſatisfaire à tous. La Loi naturelle leve nos ſcrupules, & nous y trouvons un quatriéme principe particulier qui, dans ce conflit des devoirs, fixe nos idées, en nous apprenant que les moins importans doivent céder à ceux qui le ſont le plus.

XI. Diviſion des matieres contenues dans ce volume.

Je diviſerai donc ce Volume en cinq Chapitres.

Le premier traitera du principe général de la Loi naturelle ou de l'Empire de la raiſon.

Le ſecond, de l'amour de Dieu.

Le troiſiéme, de l'amour de ſoi-même.

Le quatriéme, de l'amour du prochain.

Le cinquiéme, de l'ordre & de la ſubordination des devoirs.



LA SCIENCE
DU
GOUVERNEMENT.

LE DROIT NATUREL.

CHAPITRE PREMIER.

De l'Empire de la Raiſon.

SECTION PREMIERE.

De l'exiſtence & de la connoiſſance de la Vérité.

IL n'eſt point d'homme qui, en ſuivant ſes lumieres, ne reconnoiſſe qu'il y a des Vérités. Cependant, ce qui eſt connu aux plus ſimples, ſe trouve conteſté par des Philoſophes d'un grand nom. Cela paroît une fable, mais cela eſt. Ce n'eſt pas un ſeul Philoſophe qui ait nié qu'il y eût des Vérités, & qu'on les pût connoître, ce ſont pluſieurs ſectes de Philoſophes qui ont ſoutenu très-ſérieuſe- XII. Des diverſes ſectes de Philoſophes.

ment cette opinion, & qui l'ont enseignée à leurs Disciples.

On a imputé cette erreur aux Princes de la premiere ou de la plus ancienne Académie des Philosophes Grecs, Socrate & Platon; mais ç'a été à tort. Ces deux Philosophes ont non-seulement cherché la vérité, mais ils ont enseigné plusieurs choses comme véritables; non-seulement ils n'ont pas douté de tout, mais ils ont encore établi des vérités constantes. Il est vrai que ce mot fameux est de Socrate: *Je ne sçais qu'une chose, c'est que je ne sçais rien*; mais il parloit d'une connoissance parfaite, d'une certitude géométrique, il n'étoit question que des sciences qui étoient en vogue de son tems, c'est-à-dire, de l'Astronomie & de la Physique, & non pas de celles qui regardent la conduite de la vie. Ce Philosophe vouloit simplement réprimer l'orgueil des Sophistes, qui prononçoient d'un ton trop décisif sur des choses obscures ou incertaines. Jamais il ne porta un esprit incertain dans la Morale. Jamais il ne douta s'il falloit être juste, équitable, doux, bienfaisant. Il étoit si persuadé des vérités morales, qu'il leur sacrifia sa vie; & Ciceron l'a justifié du réproche d'avoir été l'Auteur de l'opinion outrée des Philosophes Académiciens, qui prétendoient depuis, que l'esprit de l'homme est incapable de discerner aucune sorte de vérité (*a*). Platon suivit la méthode de son maître, avouant ingenuement son ignorance dans les matieres qu'il ne sçavoit pas, mais affirmant dans celles qu'il sçavoit; donnant comme certain ce qu'il croyoit certain, & comme probable ou vraisemblable ce qu'il jugeoit tel. On accuse donc faussement cette premiere Académie d'avoir douté de tout, & soutenu qu'il n'y avoit aucune vérité dans le monde.

La seconde Académie dont Arcesilas fut le Chef, encherit

(*a*) *Cicer. Acad. Quæst. Lib. IV.*

ſur la premiere en ce que, ſelon les dogmes de ſon maître, elle aſſura que non-ſeulement on ne ſçavoit rien, mais même qu'on ne pouvoit point aſſurer qu'on ne ſçavoit pas ; qu'on ne devoit donner ſon conſentement à rien ; que tout étoit incompréhenſible, & qu'il ne falloit rien affirmer.

Carneade (*a*) négligea l'étude de la Phyſique, pour appliquer ſon eſprit aux ſpéculations de la Morale, & s'y porta avec tant d'ardeur, que continuellement abſorbé dans de profondes méditations, il oublioit les beſoins de la nature. Il avoit une extrême facilité à parler pour & contre, ſur toutes ſortes de ſujets, & il fit un nouveau ſyſtême. Il avouoit qu'il y avoit des vérités, mais il prétendoit qu'on ne pouvoit point les connoître, & qu'ainſi il ne falloit pas juger (*b*). Il eut des Sectateurs. Arcéſilas, quoique plus rude dans ſes principes, avouoit qu'on pouvoit donner ſon conſentement à une vérité apparente.

Les Pyrrhoniens allerent plus loin. Sans nier les apparences, ils douterent de l'exiſtence réelle des choſes, ils ne nierent ni n'affirmerent rien ; ils prétendirent qu'on ne pouvoit pas même dire qu'on ne pouvoit rien aſſurer ; & ils mirent tout leur art à prouver que la plupart des raiſonnemens ne ſont que des *Dialéles*, ou des cercles vicieux, qui conſiſtent à prouver une choſe obſcure ou incertaine, par une ſeconde également obſcure ou incertaine, & enſuite cette ſeconde par la premiere.

(*a*) Il étoit de Cyrêne, ville de Lybie. Ciceron donne à ce Philoſophe 90 ans de vie ; Valere-Maxime ne lui en compte que 85. Aulugelle dit de lui qu'il ſe purgeoit avec de l'ellébore, avant que d'écrire contre la ſecte de Zenon, pour donner plus de clarté à ſes penſées.

(*b*) *Verè eſſe aliquid non negamus* (diſoit ce Philoſophe) *percipi autem poſſe negamus*. Cicer. Acad. quæſt. Le même Ciceron rapporte ainſi dans le même lieu le ſentiment de Carnéade & de ſes ſectateurs. *Non enim ſumus ii in quibus nihil verum eſſe videntur : ſed qui omnibus veris falſa quædam adjuncta eſſe dicamus tantâ ſimilitudine, ut nulla inſit certa judicandi & diſcernendi nota.*

Les Philoſophes qui prétendent avoir trouvé la vérité, ſont appellés *Dogmatiques*. Tels ſont Ariſtote, Epicure, les Stoïciens, & quelques autres.

Ceux qui diſent que la vérité eſt incompréhenſible, ſont appellés *Académiciens*. Tels ſont Clitomaque, Carnéade, & pluſieurs autres.

Ceux qui la cherchent toujours, qui examinent toujours, ſont appellés *Sceptiques* ou *Pyrrhoniens*. Tels ſont parmi les anciens, Sextus Empyricus; & parmi les modernes, Charron, Montaigne, la Mothe-le-Vayer, Bayle. Pyrrhon a donné ſon nom à cette ſecte, parce qu'il a traité de la Sceptique, d'une maniere plus étendue & plus claire que les autres Sceptiques plus anciens que lui.

XIII. Il y a des vérités, & l'on peut les connoître.

Comment imaginer que les hommes n'ayent point de devoirs à remplir! ou, qu'ils en ayent, ſans qu'ils puiſſent connoître quels ils ſont!

Des Philoſophes, dont le nom ſignifie qu'ils recherchent la vérité, commencent par ne connoître plus aucune vérité, commencent par dire qu'il n'y a point de vérité au monde, ou que s'il y en a elle n'eſt pas connoiſſable. Quel étrange aveuglement! C'eſt un ſyſtême qui n'eſt fondé que ſur de vains ſophiſmes. L'expoſé ſeul de leur ſentiment, la notion générale de tous les hommes qui connoiſſent la vérité, les convainquent d'une erreur intolérable, indépendamment de la Religion.

Il y a des Etres ou il n'y en a point. Cette propoſition ne ſouffre aucune difficulté. Tout homme conviendra qu'il y en a. Il eſt donc des objets réels & véritables. Il y a des notions claires & diſtinctes de certaines choſes, qui ne tombent pas ſous les ſens. Qui peut en douter; J'apperçois, je juge, je raiſonne; mes perceptions, mes jugemens, mes concluſions me frappent,

& je ne puis point n'y pas acquiescer. Mon esprit est pénétré. Qui est-ce qui me force à me rendre, si ce n'est la vérité ? Il y a donc une vérité, une vérité dans les choses, une vérité dans mes pensées, toutes deux réelles & certaines. Il est certain que Dieu existe, c'est une vérité réelle. Il est certain que je connois l'existence de Dieu, c'est une vérité de ma part, c'est-à-dire, que je suis entierement & pleinement convaincu de l'existence de Dieu.

Que les Philosophes qui nous disent, qu'il n'y a rien de vrai & de réel en ce monde, se consultent. Ne sont-ils pas? Ne nous nient-ils pas ce que nous prétendons, qu'il y a une vérité? Ils sont donc, il est vrai qu'ils sont. Je m'en rapporte au témoignage qu'en rend leur conscience, & je les défie de la démentir : car enfin ils sont existans, & ils ne peuvent en douter. Il y a une infinité d'autres choses de la vérité & de la réalité desquelles ils seront obligés de convenir. A quoi se réduiront-ils ? Ils diront que, quoiqu'il y ait des choses qui paroissent véritables, on ne peut pas néanmoins en assurer la vérité, qu'on peut agir en conséquence, parce que ce sont des choses vraisemblables; mais qu'on ne doit jamais y donner son consentement, parce que les vérités & les faussetés sont si semblables qu'on ne peut les distinguer; qu'on doit demeurer en équilibre pour affirmer ou pour nier; qu'il n'est rien en soi de honteux, de juste, ni d'injuste; mais que les hommes doivent juger de la justice ou de l'injustice, suivant les Loix des Princes ou la Coutume.

Graces à Dieu, la vérité n'a que de foibles & de ridicules Adversaires, elle n'en peut avoir d'autres; mais ils pourroient ne s'être pas mis si à découvert, & n'avoir pas tant donné de prise sur eux. Douter de la vérité, de l'existence des choses,

& par conséquent de celle de soi-même, est une extravagance infinie. Dire que, quoiqu'il y ait des vérités, cependant on ne peut les connoître, c'est mentir à soi même, car nous sentons que nous avons ce pouvoir. Enfin déclarer, en doutant de tout, qu'on ne peut assurer ce doute, c'est une contrarieté manifeste dans les termes de la proposition.

On peut n'opposer à ces erreurs qu'une seule question qui couvrira de honte ceux qui doutent de toute vérité, & les obligera de rentrer en eux-mêmes & de se condamner. Ne pensez-vous pas? Oui, nous pensons, répondront-ils: Donc vous êtes, leur dirai-je. Ils n'en pourront pas disconvenir. J'en conclurai qu'il y a donc une vérité dont on ne peut disconvenir. J'irai ensuite plus loin, & je leur proposerai les questions suivantes. N'avez-vous pas des idées claires & nettes de plusieurs choses? Par exemple, n'êtes-vous pas persuadés que deux & deux font quatre? que le tout est plus grand que sa partie? que deux choses sont égales, lorsque chacune des deux est égale à une troisiéme? que si l'on ajoute des quantités égales à d'autres quantités égales, les touts seront égaux? que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits? Je défie ceux que j'interroge de répondre que non. Voilà donc des vérités certaines que vous êtes obligés de reconnoître, quelque Scepticiens que vous soyez. Je me retranche sur les sensations. Je vous frappe violemment, direz-vous que vous ne sentez rien? Je ne le crois pas. Vous devez donc dire qu'il y a des Estres qui peuvent nous causer de la douleur. Il en sera de même du plaisir, quand vous le voudrez éprouver. Où en sommes-nous donc? Entre douter de tout & être convaincu de quelque chose, il n'y a point de milieu, car le doute général exclut toute affirmation particuliere.

Quelques détours qu'on prenne, il en faut enfin revenir à la vérité,

vérité, & avouer qu'il y en a une. Cette vérité n'eſt pas ſeulement dans les Eſtres qui exiſtent & qui étant réels ſont véritables, mais encore dans les connoiſſances que nous avons, qui nous perſuadent qu'elles ſont véritables.

Dieu ne peut être injuſte, & il l'auroit été s'il eût donné à l'homme un entendement & une volonté qui l'euſſent porté au faux & au mal, ſans qu'il y eût contribué, s'il avoit créé l'homme d'une nature à ſe tromper toujours & à ne pouvoir jamais connoître la vérité. En ſecond lieu, la vérité eſt ſi claire & ſi lumineuſe en certains points, que, malgré que nous en ayons, il la faut reconnoître. Vous aurez beau dire au plus ſimple payſan que deux & deux ne font pas quatre, quelqu'autorité que vous ayez ſur lui, il n'en ſera jamais perſuadé. Enfin cette vérité n'eſt pas ſeulement connue par un homme, par une Province, par une Nation, en un tems ou en un autre, elle eſt de tous les tems, commune à tous les hommes en particulier, & à toutes les Nations. Un Iroquois, un Chinois, un Tartare conviennent avec les Européens des premiers principes de la vérité ; & s'ils ne la comprennent pas d'abord, c'eſt qu'ils n'entendent pas les termes dont on ſe ſert pour l'exprimer.

Il y a donc une vérité générale dans le monde connue à tous les hommes. Il peut y en avoir de particulieres qui ne ſont pas ſi notoires ; mais ceux qui y font attention, les trouvent & en ſont convaincus.

Juſqu'ici nous n'avons parlé de la connoiſſance de la vérité, que par rapport aux perceptions immédiates de l'eſprit ; mais il ne faut pas ſe borner-là. Il y a des vérités que l'eſprit de l'homme ne peut connoître. Il y en a d'autres qui ſont douteuſes à ſon égard. Il y en a quelquefois qu'il prend pour des fauſſetés. A l'égard des premieres, la vérité même lui dicte de ſe ſoumettre,

& c'eſt parce qu'il eſt convaincu que c'eſt une vérité qu'il croit. Pour les douteuſes, il y en a un grand nombre ; mais dans le doute, il n'eſt pas obligé de croire ; il doit ſeulement ſuivre dans la pratique celles qui lui paroiſſent plus ſûres & plus probables. S'il ſe trompe, en prenant une fauſſeté pour une vérité, c'eſt ou manque de lumiere ou manque d'attention. Dans le premier cas, ſi ſon ignorance eſt invincible, il peut être excuſé. Dans le ſecond, il eſt coupable.

Ceux qui combattent la vérité ſont bien foibles ; ils ne peuvent l'attaquer qu'en ſuppoſant qu'ils ont une vérité pour eux, ſçavoir qu'il n'y a point de vérité connue. C'eſt ce que diſoient de bonne foi les Académiciens. Les Pyrrhoniens plus ſubtils, voyant bien que ſi l'on admettoit une vérité, on ſeroit obligé d'en admettre d'autres, nioient qu'on pût aſſurer qu'il n'y avoit point de vérité connue.

Le ſyſtème de ces anciens Académiciens & de ces Pyrrhoniens étoit fondé ſur deux principes : le premier, qu'on ne pouvoit rien comprendre : le ſecond, que la vérité étoit enveloppée de tant de ténebres & obſcurcie par tant d'erreurs, qu'on ne pouvoit la diſtinguer à fonds, & qu'il falloit s'en tenir au probable & au vraiſemblable à ſuivre dans la pratique. Il eſt facile de faire voir la fauſſeté de ces deux principes.

Il n'eſt point vrai qu'on ne puiſſe rien comprendre. Nous connoiſſons clairement & diſtinctement pluſieurs vérités. Tout homme qui a de la raiſon n'en peut douter, car qui pourroit dire qu'il eſt poſſible qu'une choſe ſoit & ne ſoit pas ? Qui pourroit nier que trois & deux ne faſſent cinq ? que le nombre pair joint à l'impair ne faſſe toujours un nombre impair ? Voilà des vérités que non-ſeulement on comprend, mais dont on ne peut même douter. Il eſt donc faux qu'on ne puiſſe rien comprendre.

Quant à l'obſcurité dont les Académiciens prétendoient que la vérité étoit enveloppée, ſoit par les ténebres répandues dans notre eſprit, ſoit à cauſe que les erreurs ont tant de reſſemblance avec la vérité, qu'on ne peut la diſtinguer, on ne peut diſconvenir qu'il n'y ait des vérités obſcures à pluſieurs, & qu'il n'y ait des erreurs qu'on peut prendre pour des vérités, faute d'attention ou de lumiere; mais auſſi il y a des vérités qui ſautent aux yeux, qu'il nous eſt impoſſible de nier, & ſur leſquelles on ne peut former aucun doute. L'on n'eſt pas aſſez heureux pour diſtinguer toujours le vrai d'avec le faux. Tout homme s'eſt trompé & eſt en danger de ſe tromper; mais tout homme peut s'empêcher de juger des choſes qu'il ne connoît pas clairement & diſtinctement, & aucun ne peut refuſer d'acquieſcer à une perception claire & diſtincte.

Le ſecond argument des Scepticiens eſt, que toutes nos connoiſſances ſont fondées ſur les ſens; que les ſens ſont trompeurs; & que nous n'avons point de regle certaine pour diſtinguer s'ils nous trompent ou s'ils ne nous trompent pas.

La réponſe à la premiere partie de cette propoſition eſt, qu'il eſt très-faux que toutes nos connoiſſances dépendent des ſens. L'évidence des idées de l'eſprit qui ne dépend point des ſens, nous fait connoître un très-grand nombre de vérités que les ſens ne nous repréſentent point. Tels ſont les premiers principes, les eſſences des choſes, l'exiſtence de nous-mêmes, celle de Dieu, les propoſitions de métaphyſique, & les démonſtrations de mathématique. Toutes ces connoiſſances & pluſieurs autres ne ſont fondées que ſur l'évidence de nos idées. C'eſt cette évidence qui eſt la regle de tous les jugemens que nous faiſons dans les Sciences. Cette évidence n'a pas beſoin d'autres preuves, elle ſe ſuffit à elle même, elle n'a pas beſoin du rapport des ſens

ni de l'expérience. Ce n'eſt point le rapport des ſens, mais l'évidence qui nous fait connoître que trois & deux font cinq ; que la partie eſt moindre que le tout ; qu'il eſt impoſſible qu'une choſe ſoit & ne ſoit pas. Les ſens peuvent bien nous faire ſentir ou connoître quelques objets, mais pour les vérités générales & éternelles, ce n'eſt que l'évidence des idées de notre eſprit qui ne laiſſe pas lieu d'en douter. L'uſage des ſens eſt plus ou moins commun, plus ou moins pénétrant dans les uns que dans les autres ; mais l'évidence eſt commune à tous ceux qui y veulent faire attention ; elle eſt de tous les tems, de tous les pays, & partout la même.

Les Scepticiens triomphent dans la ſeconde partie de la propoſition. Ils accumulent pluſieurs exemples, par leſquels ils montrent que les ſens ſont quelquefois des cauſes occaſionnelles d'erreur, comme celui d'un bâton qui, étant moitié dans l'eau & moitié hors de l'eau, nous paroît courbé, d'une tour quarrée qui de loin nous paroît ronde, & quantité d'autres. De-là, ils concluent que les ſens ne peuvent nous fournir aucune connoiſſance certaine. Ceux qui raiſonnent ainſi ne prennent pas garde que les ſens nous font connoître que nous ſommes. Les ſenſations ſont véritables & réelles en nous, quoiqu'il puiſſe arriver que les objets qu'elles nous repréſentent ſoient différens de ce qui nous paroît. Je crois voir une lumiere éloignée de moi, c'eſt le mouvement de mon œil & de la rétine qui me cauſe cette ſenſation ; en eſt-elle moins réelle & moins véritable ? Ce n'eſt point aux ſens qu'il faut s'en prendre, ſi nous nous trompons. C'eſt à la précipitation de notre jugement. Ils nous repréſentent les objets tels qu'ils doivent les repréſenter dans les circonſtances où les choſes ſont, ils ne peuvent tout au plus qu'être une cauſe occaſionnelle de nos erreurs, encore ne le ſont-ils que rarement ;

car pour l'ordinaire, à moins qu'il n'y ait quelque dérangement dans nos organes, un trop grand éloignement des objets, une réfraction dans les rayons de lumiere, ou d'autres circonstances qui apportent quelque trouble à leur action, c'est-à-dire, aux impressions que font sur eux les choses intérieures & corporelles, ils nous représentent fidélement ce que, par notre propre expérience, nous connoissons être & de la même maniere qu'il est.

La vue nous assure qu'il y a de la lumiere & des couleurs, & que les corps lumineux ou colorés sont plus grands ou plus petits, plus proches ou plus éloignés, à l'Orient ou à l'Occident, ainsi du reste. L'oüie nous fait connoître la différence des sons; l'odorat, celle des odeurs; le goût, celle des saveurs; & le toucher, les différentes impressions de chaleur & de froid, & avec plus de sûreté que ne le font la vue, les longueurs, les largeurs, & les proportions qu'elles ont entr'elles.

XIV. Méthode à suivre pour conduire la raison dans la recherche de la vérité.

La vérité existe, & il n'est question que de bien conduire la raison dans la recherche que nous en faisons. Le plus grand Philosophe du dernier siécle a donné sur cela des préceptes qui sont très-bons à mettre en pratique. Il remarque d'abord que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, & que chacun pense en être si bien pourvû, que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont pas coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont. Il n'est pas vraisemblable que tous se trompent; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger & de distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes. La diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées

par diverses voyes, & ne considerons pas les mêmes choses. Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, le principal c'est de l'appliquer bien. Voilà tous les hommes présumés capables de connoître la vérité. Pour le faire, il faut qu'ils s'y appliquent; car quelque bon esprit qu'ils ayent, s'ils ne le conduisent par des regles sûres, ils sont sujets à tomber dans l'erreur. Après cette remarque, ce Philosophe donne quatre très-bons préceptes pour connoître la vérité, & ce sont ces préceptes qui, tout simples qu'ils sont, ont répandu parmi-nous l'esprit philosophique qui y regne. I. Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, qu'on ne la connoisse évidemment telle, c'est-à-dire, éviter soigneusement la précipitation & la prévention, & ne comprendre rien de plus dans les jugemens, que ce qui se présente si clairement & si distinctement à l'esprit, qu'on n'a aucune occasion de le mettre en doute. Le précepte est excellent en fait de connoissances naturelles; car pour les objets qui sont au-dessus de la raison, tels que les Mysteres de la Religion, on ne doit pas s'attendre à une certitude intrinseque, qui se tire de la nature même des choses, mais à une certitude extérieure, à un motif d'autorité, qui nous porte à les croire sans examen; & ce motif, c'est la vérité de la révélation, fondée sur la véracité de Dieu. II. Partager chacune des difficultés qu'on examine en autant d'articles qu'il est nécessaire pour les résoudre avec moins de peine. III. Conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples & les plus aisés à connoître, pour monter peu-à-peu, comme par degrés, jusqu'à la connoissance des plus composés, & supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précedent point naturellement les uns les autres. IV. Faire des dénombremens si exacts & des revûes si entieres, qu'on se puisse assurer de ne rien omettre (*a*). Ces regles sont

(*a*) Descartes, Méthode pour bien conduire la raison & chercher la vérité dans les Sciences.

utiles à ceux qui s'appliquent à l'étude des Sciences ; mais pour le commun des hommes, la Loi naturelle imprimée dans leur esprit leur fait tout d'un coup connoître les premieres vérités, d'une maniere si forte, qu'il ne se peut faire qu'ils les rejettent lorsqu'ils y sont attention. Qui que ce soit, par exemple, ne peut nier qu'il ne pense & par conséquent qu'il ne soit ; qu'il est impossible qu'une chose existe & n'existe pas tout ensemble ; que le tout est plus grand que sa partie ; qu'il ne faut point faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît ; que par ce principe l'homicide & l'adultere sont défendus. En un mot, les premiers principes de la Loi naturelle & leurs conséquences immédiates sont connus de quiconque s'applique à les connoître.

SECTION II.

La raison est le juge, comme la regle des hommes.

PARMI toutes les Nations & dans toutes les Langues, il y a des termes pour exprimer les idées de *bien* & de *mal*, de *juste* & d'*injuste*, de *vice* & de *vertu*. Il faut donc que tous les peuples ayent une regle par le moyen de laquelle ils puissent distinguer les actions, pour les ranger dans la classe qui leur est propre ; car on ne se sert pas indifféremment des termes de *bien* & de *mal* ; & l'on ne donne jamais à la même action, faite dans les mêmes circonstances, tantôt le nom de *juste* & tantôt celui d'*injuste*.

XV. L'homme ne peut être sans loi. La Loi naturelle est sa regle.

La nature de l'homme, autant que ses besoins, demandoit qu'il eût des principes fixes de conduite & qu'il conformât ses actions à une regle. Ce n'est pas seulement pour animer notre corps & pour le préserver de la corruption que Dieu nous a doués

d'une ame. La maniere dont nous ſommes faits, la ſtructure admirable de notre corps, ſon étroite union avec l'ame, tout manifeſte que Dieu n'a pas formé les hommes d'une maniere ſi admirable, pour voir avec indifférence ſon plus bel ouvrage ſe détruire par leur caprice.

Nous avons des ſenſations, nous voyons de la lumiere, nous entendons des ſons, nous flairons des odeurs, &c. nous raiſonnons ſur les objets, nous les examinons, nous les comparons, nous nous portons vers les uns, nous tâchons d'éviter les autres, nous craignons, nous doutons, nous aſſurons, nous nions, en un mot nous penſons. Dieu nous a donné, avec l'inclination à rechercher la vérité, le moyen de la trouver à la faveur des principes connus. Il nous a rendus capables de ſçavoir les cauſes & les conſéquences des choſes; de les comparer les unes aux autres; de joindre l'avenir au préſent; de faire abſtraction des idées particulieres pour en former des idées générales; d'inventer des ſignes à la faveur deſquels on peut communiquer à autrui ſes propres penſées; d'appercevoir les bornes dans leſquelles nous devons renfermer nos paroles & nos actions; de connoître les nombres, les poids & les meſures; d'émouvoir & de calmer nos paſſions; de conſerver dans notre mémoire un nombre preſqu'infini d'idées, de les rappeller dans le beſoin, de les raſſembler, de les examiner avec nos actions; de comprendre ce que c'eſt qu'ordre, beauté, agrément, rapport & convenance d'une même choſe, d'en ſentir toute la vertu, & d'en ſuivre l'impreſſion. Pourquoi tout cela, ſi ce n'eſt pour pourvoir à nos beſoins, pour faire des jugemens droits, pour connoître ce qui eſt utile ou nuiſible, juſte ou injuſte? Pourquoi le ſens de la vue, ſi ce n'eſt pour éviter les précipices & la rencontre des objets qui nous menacent? Pourquoi les ſentimens de faim & de ſoif,

soif, de plaisir & de douleur, si ce n'est, les uns pour distinguer les tems où il faut réparer nos forces, & les autres pour connoître les objets qui sont utiles ou nuisibles ? Que serviroient les lumieres de la raison, si ce n'étoit pour éclairer la conduite de l'homme ? A quoi seroit utile le pouvoir de suspendre ses jugemens, s'il se livroit d'abord aux premieres apparences ? A quoi les réflexions & les autres qualités de l'esprit, s'il ne se portoit qu'à ce qui frappe les sens, & qu'au lieu de consulter la prudence, il suivît aveuglément l'impétuosité de ses desirs ? Voilà bien de la depense inutile, si l'homme n'avoit été formé avec tant d'art que pour vivre d'une maniere sensuelle & brutale. Séparées de leur but & de leur usage légitime, toutes ses grandes qualités se réduiroient à rien.

Il est évident que les hommes ne peuvent être sans Loi. La Loi suppose un supérieur qui commande, & des inférieurs qui lui obéissent ; un supérieur assez puissant pour se faire craindre, mais équitable & plein de bonté pour ses inférieurs ; & des inférieurs capables d'agir avec réflexion & avec connoissance, & qui soient d'une nature à pouvoir être récompensés ou punis. Toutes ces circonstances se trouvent ici réunies pour assujettir les hommes à des Loix. Le supérieur, c'est Dieu ; & les inférieurs, ce sont les hommes. D'une part, Dieu n'exige de nous que ce que notre propre raison nous découvre. Il est en état de se faire obéir, & il peut rendre ses créatures heureuses ou malheureuses. De l'autre, les hommes se déterminent par leur choix qui les rend dignes de louange ou de blâme ; ils sont susceptibles de plaisir & de douleur, & par conséquent de récompense & de peine.

Rien de plus grand que la maniere dont l'Univers est conduit ; rien de plus beau que l'arrangement & la liaison des différentes

parties qui le composent. L'homme, le chef-d'œuvre de la Divinité, l'homme seul seroit laissé à l'abandon pour vivre dans le désordre & dans le déréglement ! Toutes les créatures ont leur fin & leur destination, l'homme seul seroit excepté, pour ne suivre que son caprice ! Toutes les créatures sont unies, elles s'entretiennent par une correspondance qu'on ne sçauroit assez admirer ; les hommes s'entre-détruiront-ils ? courront-ils misérablement à leur perte ? tout leur sera-t-il permis ? ne seront-ils retenus par aucune Loi ? La souveraine sagesse qui brille partout ailleurs, se seroit-elle oubliée dans un point de cette importance ?

Dieu souhaite la conservation des hommes, & leur conservation dépend de leur maniere de vivre. Dieu s'intéresse par conséquent à leur conduite, & il ne veut pas qu'ils en soient les maîtres absolus. S'il les a fait de maniere qu'ils ne sçauroient subsister sans la tempérance ; s'il les a mis dans une telle situation, que les uns ne sçauroient faire du mal aux autres, sans ressentir les atteintes d'un fâcheux contrecoup ; s'il a joint inséparablement le bonheur du genre humain avec la vertu, ne nous a-t-il pas par-là marqué sa volonté, & quelle doit être la régle de notre vie ! Il veut donc que nous soyons sobres & patiens, sages & prudens, pacifiques & modérés, justes & charitables ; & il exige de nous ces devoirs, par cela même que nous sommes son ouvrage & qu'il souhaite notre conservation & notre bonheur. Concluons donc que nous sommes naturellement sujets à des Loix, & qu'il faut qu'il y ait une regle qui nous montre le bien pour le faire, & le mal pour l'éviter.

Nous l'avons. On la désigne par le nom de Loi naturelle. Avant toutes les autres Loix, elle a toujours forcé les hommes

à condamner l'injuſtice & à admirer la vertu. L'homme peut, en la conſultant, cette Loi naturelle, employer ſa raiſon & pour ſon bien & pour celui des autres, ſes connoiſſances pour ſe propoſer un bonne fin, ſon habileté pour y parvenir. Ce n'eſt qu'en rempliſſant bien toutes ces vûes, qu'il devient digne de celui qui l'a fait & qui n'a rien épargné pour embellir ſon ouvrage. Recherchons d'abord quel eſt le fondement de cette Loi naturelle.

XVI. La Loi naturelle n'a pas ſon fondement dans les coutumes des peuples.

Un ancien Philoſophe (*a*) poſe pour fondement du Droit naturel, le concours de toutes les nations, ou de la plus grande partie des nations civiliſées à reconnoître certaines choſes pour honnêtes ou pour deshonnêtes, c'eſt-à-dire, dans le langage de ce tems-là, pour juſtes ou pour injuſtes, pour raiſonnables ou pour vicieuſes. Mais cette regle, priſe des effets extérieurs & non dans la nature des choſes, n'eſt point ſûre. Elle ne nous montre pas le rapport qui ſe trouve entre la raiſon & les objets; elle ne nous enſeigne pas pourquoi telle ou telle choſe eſt preſcrite ou défendue par le droit naturel.

Qu'on liſe l'hiſtoire du genre humain, & qu'on examine avec un eſprit attentif la conduite des peuples de la terre; & l'on ſe convaincra, qu'excepté les devoirs néceſſaires à la conſervation de chaque ſociété humaine, il n'eſt aucun principe de morale ni aucune regle de vertu qui, dans quelque endroit du monde, ne ſoit ou mépriſée ou contredite par la pratique d'un peuple, qui ſe gouverne ſur des principes oppoſés à ceux des autres ſociétés. En prenant les exemples pour la ſeule regle à conſulter, par où diſtingueroit-on les bons d'avec les mauvais? La Coutume priſe pour principe autoriſeroit le mal comme le bien, elle l'a ſouvent autoriſé chez les Nations les plus polies,

(*a*) Ariſtote.

& il feroit abfurde de prendre pour fondement des Loix naturelles le confentement de ceux qui les violent plus fouvent qu'ils ne les obfervent.

Si nous n'examinons que les mœurs d'une feule Nation, à peine y trouverons-nous un très-petit nombre d'hommes qui penfent de la même maniere, & qui, dans leur conduite, fuivent les mêmes ufages; mais quelle prodigieufe diverfité fe préfente à nous, lorfque nous venons à confidérer les différens peuples! Ils font bien plus éloignés les uns des autres par les prejugés qui les dominent, que par les pays qui les féparent. Toutes les Nations ont leurs Mœurs, leurs Coutumes, leurs Loix; & tout cela leur eft auffi particulier qu'à chaque homme l'air de fon vifage & le fon de fa voix.

On a eu raifon de dire que l'habitude eft une feconde nature. L'éducation s'empare de l'efprit & en efface les impreffions naturelles. Telles font la plupart des Coutumes, que fi l'on ceffoit de les infinuer dans les cerveaux encore tendres des enfans, jufqu'à ce que la génération qui vit aujourd'hui fur la terre, fût entierement éteinte, en forte que le fil de la prévention fe trouvât coupé, ces mêmes Coutumes, qui font aujourd'hui fi puiffamment établies par l'éducation, perdroient tous les avantages qui leur font donner la préférence.

La diverfité des Coutumes eft un point important qu'il eft néceffaire de bien prouver.

Minos établit la Communauté des biens par voie d'autorité.

Platon établit la Communauté des femmes.

Lycurgue autorifa la nudité, & sembla approuver la proftitution & l'incefte.

Solon fit des Loix toutes différentes, & il permit aux Athéniens de tuer leurs propres enfans.

Quelle proportion pourroit-on trouver entre les idées d'un Lacédémonien & celles d'un Sybarite !

Plusieurs peuples ont eu la barbare coutume d'exposer leurs enfans, pour les laisser ou mourir de faim, ou dévorer par les bêtes farouches. Des Nations entieres ont cru qu'il leur étoit aussi permis de laisser périr leurs enfans, que de les mettre au monde. On a vu autrefois dans la Gréce & dans l'Empire Romain cette abominable Coutume si opposée aux devoirs naturels, auxquels les peres & les meres sont obligés envers leurs enfans; & cette Coutume a duré si long-tems, que les Empereurs Chrétiens ont eu de la peine à la déraciner (*a*). Dès que l'on se sentoit trop chargé de famille, ou qu'on ne croyoit pas pouvoir nourrir les enfans qui naïssoient, on les exposoit impunément en les laissant dans les rues, dans les bois, & en quelque lieu que l'on trouvât à propos. Ils périssoient souvent de faim ou de froid, ou ils étoient déchirés par les bêtes sauvages. On pouvoit encore les tuer soi-même si on le vouloit. La meilleure fortune qui pût arriver à ces victimes innocentes étoit d'être enlevés par quelque Proxenete ou par quelque Marchand d'esclaves, qui ne les élevoient que pour les vendre ou pour les prostituer. Aujourd'hui même, cette Coutume barbare n'est-elle pas encore pratiquée à la Chine, dans cet Empire qu'on nous représente comme si bien policé ?

Les Romains, dont je viens de parler, regardoient chaque famille comme une petite République; & les peres de famille, comme le Magistrat particulier de cette petite République (*b*). Ils avoient raison sans doute; mais ils usoient de leur autorité en tyrans, & usurpoient celle du Magistrat suprême. Ils com-

(*a*) Voyez le *Julius-Paulus* de Noodt où il a épuisé cette matiere.
(*b*) *Majores nostri domum nostram pusillam esse Rempublicam judicaverunt.* Senec. Ep. XLVII. *Quia utile est juventuti regi, imposuimus & quasi domesticos magistratus* Senec.

ptoient parmi leurs droits celui d'ôter la vie à leurs esclaves & à leurs propres enfans. Au mépris de la raison, un pere pouvoit exposer ou tuer même ses enfans qui ne faisoient que de naître, comme je viens de le dire. Il pouvoit les faire mourir ou les vendre comme esclaves ; & le seul adoucissement de cette Loi barbare, étoit qu'un fils trois fois vendu par son pere, étoit soustrait à la puissance paternelle (*a*).

Privés du droit de vie & de mort sur leurs enfans (*b*), les Romains l'avoient conservé sur leurs esclaves. Pourroit-on n'être pas indigné de l'usage barbare qu'ils en faisoient ! Vedius Pollio, Chevalier Romain, avoit rassemblé à sa maison de campagne, dans des lacs dérivés exprès de la mer, une quantité prodigieuse de Murènes (*c*) qu'il ne nourrissoit guere que de chair humaine, pour les engraisser & pour leur donner un goût plus exquis. A la moindre faute que ses esclaves commettoient, ce mauvais maître les condamnoit à être jettés dans ses viviers. On raconte qu'un jour dans un festin que cet homme cruel donnoit à sa campagne à Auguste, un de ses esclaves qui servoit au buffet, cassa un verre de crystal. C'étoit alors un meuble rare & précieux. L'esclave qui se crut perdu, se jetta aussitôt aux pieds d'Auguste, pour obtenir grace par son entremise. L'Empereur intercéda pour lui, mais le malheureux fut condamné sans miséricorde. Il touchoit au moment de devenir

(*a*) *Patreï endo filium qui ex se & matrefamilias natus est, vitaï necisque potestas estod; terque im venundarier jous estod. Sei pater filium venumduit, filius à patre liber estod.* Leg. XII. Tab.

(*b*) Juste-Lipse, *Cent. I. ad Belgas*, *Ep. LXXXV*, a cru, contre l'opinion commune, que ce n'étoit pas du tems des Jurisconsultes dont on trouve les fragmens dans les Pandectes, que l'usage d'exposer & de tuer impunément les enfans avoit été aboli, mais seulement par une Constitution des Empereurs Valentinien, Valens & Gratien; & ce sentiment a été solidement établi par un Livre fait par Noodt, Professeur à Leyde, imprimé *in*-4° à Leyde, chez Vander-Lyndin, sous ce titre : *De partûs expositione & nece apud veteres, liber singularis.*

(*c*) Espece particuliere de poissons qui faisoit les délices des Romains.

la proye des Murènes, lorſque l'Empereur prononça un Arrêt d'affranchiſſement en faveur de l'eſclave. C'eſt l'Empereur Adrien qui ôta aux maîtres le droit de vie & de mort, dont on avoit précédemment dépouillé les peres.

A la honte de l'humanité & de la Nation Romaine en particulier, des victimes humaines étoient immolées à Rome, & ces ſacrifices abominables y furent en uſage par autorité, juſqu'à ce qu'un Senatus-Conſulte les défendit (*a*). Cette défenſe même ne ſuffit pas pour les abolir. Dion (*b*) nous apprend que Céſar en renouvella l'exemple; & Pline (*c*) rapporte que le ſiécle où il vivoit avoit encore été témoin plus d'une fois de ces horreurs.

Ces mêmes Romains ſe faiſoient un jeu cruel de voir les combats des Gladiateurs, c'eſt-à-dire, de voir des hommes s'entr'égorger & être déchirés par des bêtes.

Parmi nos anciens Gaulois, les maris & les peres avoient auſſi droit de vie & de mort ſur leurs femmes & ſur leurs enfans (*d*); & ce ne fut qu'à meſure que la Nation ſe poliça, que cette Coutume barbare fit place à des uſages plus conformes à la raiſon & à la Religion. Pourroit-on croire que des hommes accoutumés à ſe jouer de la nature humaine, dans la perſonne de leurs femmes, de leurs enfans, & de leurs eſclaves, connuſſent beaucoup ce que nous appellons humanité? Et d'où pourroit venir cette férocité que nous trouvons dans les habitans de nos Colonies, que de cet uſage continuel des châti-

(*a*) L'an de Rome 655, 97 ans avant J. C. ſous les Conſuls Cn. Cornelius-Lentulus, & P. Licinius-Craſſus.
(*b*) Dio. L. XLIII.
(*c*) Plin. XXXIII. 1.
(*d*) *Hiſtoire générale du Languedoc* par Devic & Vaiſſette, Bénédictins de la Congrégation de Saint Maur; *Hiſt. Litt. de France* par des Bénédictins de la Congrégation de Saint Maur 1733.

mens ſur une malheurenſe partie du genre humain? La Loi naturelle agit-elle bien puiſſamment ſur le cœur des hommes qui ſont cruels dans l'Etat civil.

On rapporte (dit Porphyre) que les Maſſagetes & les Derbiens regardent comme très-malheureux ceux de leurs parens qui meurent d'une mort naturelle; & pour prévenir ce malheur, lorſque leurs meilleurs amis deviennent vieux, ils les tuent & les mangent. Les Tibareniens précipitent ceux qui ſont prêts d'entrer dans la vieilleſſe. Les Hircaniens & les Caſpiens les expoſent aux oiſeaux & aux chiens; les Hircaniens n'attendent pas même qu'ils ſoient morts; mais les Caſpiens leur laiſſent rendre le dernier ſoupir. Les Scithes les enterrent vivans, & ils égorgent ſur le bucher ceux que les morts ont aimé davantage. Les Bactriens jettent aux chiens les vieillards vivans. Straſanor, qu'Alexandre avoit nommé Gouverneur de cette Province, fut ſur le point de perdre ſon Gouvernement, parce qu'il voulut abolir cette Coutume (*a*).

Les Perſes épouſoient leurs meres & leurs filles (*b*).

Les Egyptiens épouſoient leurs ſœurs & même leurs meres.

Parmi les Parthes, leurs Princes, de la race des Arſacides, ne comptoient pas avoir un droit légitime au trône, s'ils n'étoient nés de l'inceſte d'une mere avec ſon fils.

Les Scythes mangeoient de la chair humaine. Les Américains en vendoient & en étaloient (*c*). Les Bréſiliens ne ſe nourriſſoient pas de toute chair humaine indifféremment, ils mépriſoient la brutalité des autres Antropophages; ils s'abſtenoient de manger leurs ennemis, & donnoient la préférence à leurs amis, à leurs parens, ou au moins à leurs compatriotes, pour

(*a*) Porphyre, Traité de l'abſtinence de la chair des animaux, Liv. IV.
(*b*) Euſeb. *Præparat. Evang. Lib. I, p. 8, 9 edit.*
(*c*) Atlas hiſtorique, Tom. VI; Diſſertation ſur le Congo.

les

les préſerver de la corruption & des vers (*a*). En Tauride, c'étoit une action pleine de piété envers les Dieux, que de ſacrifier les Etrangers à Diane (*b*).

Les Gétuliens (*c*) & les Bactriens, permettoient à leurs femmes, par urbanité pour les Etrangers, d'avoir commerce avec eux.

Les femmes des anciens Bretons étoient communes à dix ou douze familles (*d*).

Les Thraces (*e*) n'imaginoient aucun bonheur dans la condition humaine, de ſorte qu'à la naiſſance de leurs enfans, ils aſſembloient leurs parens & leurs amis pour faire des gémiſſemens en commun ſur les miſeres où le nouveau né alloit être expoſé dans le monde, au lieu qu'à la mort de leurs proches, ils faiſoient une autre aſſemblée, pour donner unanimement des marques de réjouiſſances, en voyant ceux à qui ils prenoient intérêt, délivrés des miſeres de la vie.

Les femmes Indiennes ſe jettent dans le même bucher qui conſume leurs maris (*f*).

Il eſt ordinaire parmi les Mingreliens qui ſont profeſſion de Chriſtianiſme, que les peres enſeveliſſent leurs enfans tout vifs. Les Caribes les mutilent, les engraiſſent, & les mangent. Garcilaſſo de la Vega rapporte que certains peuples du Perou font des concubines de leurs priſonnieres, nourriſſent délicieuſement les enfans qu'ils en ont, & s'en repaiſſent ainſi que de la mere, lorſqu'elle devient ſtérile.

A la Chine, un fils renonce à tout pour plaire à ſon pere,

(*a*) Dialog. d'Orat. Tuber. dans le banquet.
(*b*) *Sextus Empyricus Pyrrhoniar. hypotyp. Lib. I, Cap. XIV.*
(*c*) Euſeb. *Præparat. Evang. Lib. VI, Cap. VIII.*
(*d*) Rapin, Hiſt. d'Angleterre.
(*e*) Au rapport d'Hérodote & de Strabon.
(*f*) Conſultez le Chap. I, Sect. premiere de ce Traité : *Du ſoin de ſe conſerver.*

& pour le servir dans sa vieillesse. Ailleurs, les enfans croyent faire une action de piété d'égorger leurs peres trop âgés. Les Iroquois, ces sauvages du Canada, ont cru suivre le mouvement de la piété des enfans envers leurs peres, en tuant les leurs pour les délivrer des incommodités de la vieillesse; & les peres même, parmi ces barbares, ont demandé la mort à leurs enfans comme une marque de tendresse & d'obéissance filiale. Ils servent d'alimens au reste de la famille, qui ne croit pas pouvoir leur donner une sepulture plus honorable.

Dans le Royaume de Calicut, toutes les nouvelles mariées, & la Reine même, doivent être déflorées par les Prêtres, avant que leurs maris puissent habiter avec elles.

Dans la Mingrélie, l'adultere des femmes est permis, moyennant un cochon que le galant pris sur le fait est obligé de donner au mari, & dont encore il mange sa part.

Les femmes ont rempli, dans plusieurs pays, les emplois dont les fonctions sont ailleurs réservées aux hommes. Les anciens Egyptiens travailloient la laine dans leurs maisons, pendant que leurs femmes faisoient les affaires du dehors (*a*). Les Gétules, peuples de l'ancienne Médie, étoient dans le même usage (*b*). Les anciens Bretons étoient ordinairement commandés à la guerre par des femmes (*c*). En Espagne & dans l'Isle de Corse, les accouchées alloient inviter les voisins & les amis de la maison au festin qu'elles préparoient elles-mêmes, & les maris gardoient le lit pour recevoir les complimens & les visites (*d*). Cette même Coutume étoit observée dans l'Amérique (*e*). Les Caribes, peuples voisins de la Martinique,

(*a*) *Herod. Euterp. Sophocl. in Œdip. Colon. Act. I.*
(*b*) Euseb. *Præparat. Evangel. Lib. VI, Cap. VI.*
(*c*) Tacit.
(*d*) *Strab. Diod.* de Sicile, & *Cœlius Rhodiginus, Lib. XVIII, Cap. XXII.*
(*e*) Lafitau, Mœurs des Sauvages.

ſont encore aujourd'hui dans cet uſage. Chez les Lyciens, les femmes commandoient aux hommes, les enfans portoient le nom de la mere, & les garçons étoient exclus de la ſucceſſion par les filles (*a*).

Des Nations entieres ont des Coutumes directement contraires au droit naturel, & quelques-unes n'ont preſque aucun uſage de la raiſon. Nous ne connoiſſons pas d'ailleurs les mœurs de tous les peuples de la terre; il y en a un grand nombre dont nous ignorons juſqu'aux noms; & parmi les peuples civiliſés, il y a plus d'hommes injuſtes que d'hommes vertueux, plus d'ignorans que d'habiles, plus de fous que de ſages.

Un principe fondé ſur l'uſage ſeroit tout-à-fait incertain, il varieroit, & l'uſage n'a pas, à beaucoup près, l'univerſalité que doit avoir une regle. La Coutume ne ſçauroit produire aucun droit proprement dit, aucune obligation proprement nommée, en choſes même originairement arbitraires, qu'autant que la raiſon vient à ſon ſecours, pour lui donner force de Loi, & pour appliquer ſes maximes à chaque cas qui ſe préſente.

Il faut donc chercher le fondement de la Loi naturelle ailleurs que dans les Coutumes des peuples. Elles ſont un préjugé favorable & un moyen qu'on ne doit pas négliger, de convaincre plus aiſément des perſonnes ſur qui l'opinion des autres fait plus d'impreſſion que les plus forts raiſonnemens tirés de la nature même des choſes. Elles peuvent être le ſigne de la Loi naturelle, car un effet général ſuppoſe une cauſe univerſelle; mais elles n'en ſont pas le fondement.

XVII. C'eſt dans la raiſon que la loi naturelle a ſon fondement.

Ce fondement ſe trouve dans la raiſon. Pour établir que telle ou telle choſe eſt de droit naturel, il faut prouver qu'elle eſt

(*a*) *Herodot. Melpom.*

conforme aux lumieres naturelles. Si la preuve eſt bonne, elle ne ceſſera pas de l'être, quand même les hommes, abuſant de leur raiſon ou n'en faiſant point d'uſage, auroient ignoré la vérité & embraſſé l'erreur. Toutes les regles du droit naturel découlent des maximes d'une raiſon éclairée.

La raiſon n'eſt pas la Loi naturelle, à proprement parler; mais elle eſt le moyen qui peut nous la faire connoître. Si quelquefois elle paroît nous montrer le Pour & le Contre & nous jetter par-là dans l'incertitude, c'eſt plutôt notre faute que la ſienne. Nous ne la conſultons pas aſſez indépendamment de toute autre choſe, & l'autorité prend inſenſiblement ſa place, & uſurpe ſur nous un aſcendant qui n'appartient qu'à la raiſon; mais ſi l'on fait de la raiſon, l'uſage auquel elle eſt propre, l'entendement humain découvre clairement, par des réflexions ſur la nature des hommes, l'obligation où ils ſont de conformer leur conduite aux Loix naturelles, & trouve en même-tems un principe fondamental, d'où ces Loix ſe déduiſent par des démonſtrations ſolides.

Le diſcernement des bonnes actions d'avec les mauvaiſes, ſeroit impoſſible, s'il n'y avoit en nous une régle qui nous montre ce qui eſt juſte & ce qui ne l'eſt pas, ce qui eſt plus ou moins juſte ou injuſte. Le combat de tant de penſées contraires qui nous agitent, eſt la marque certaine de l'exiſtence d'un Juge intérieur qui nous montre celle que nous devons ſuivre. Quel eſt ce Juge? C'eſt notre conſcience, c'eſt-à-dire, l'opinion que nous avons nous-mêmes de ce que nous faiſons, le jugement que notre ame porte d'une action après l'avoir comparée à une certaine regle. Lorſque nous examinons le parti que nous devons prendre, ce Juge intérieur, cette pente naturelle vers ce qui eſt conforme à la raiſon, vers tout ce qui eſt équi-

table & sûr (*a*), produit pour témoin contre nous ou en notre faveur, tout ce qui peut ou nous accuser ou nous justifier. La réflexion de l'ame sur ce que nous avons pensé, sur ce que nous avons dit, sur ce que nous avons fait de bien ou de mal, est la preuve certaine de l'existence d'une Loi qui nous fixe à ce que nous devons faire, & qui nous éloigne de tout ce que nous devons éviter.

XVIII. La raison distingue les hommes d'avec les autres animaux, & ils y trouvent des secours merveilleux. Elle doit être leur seul guide, & elle est le seul guide infaillible.

Quels avantages les hommes n'ont-ils pas sur les autres animaux par la raison qui les en distingue ! ceux qui trouvent l'homme bien malheureux de naître nud, sans vêtement, sans armes, sans défense, ne prennent pas garde que, de tous les animaux, l'homme est sans comparaison le mieux partagé. Aux uns, l'art divin a donné des plumes & des aîles ; aux autres, du poil & un duvet ; il a hérissé l'un d'écailles ; l'autre, de piquans ; il a pourvû celui-ci de griffes ; celui-là de défenses ; l'un a des ongles ; l'autre des cornes ; un autre des trompes. A l'homme, Dieu a donné en quelque sorte son art même. Avec cet art, tous les vêtemens, toutes les nourritures, toutes les armes, toutes les industries sont pour lui. Il dépouille, quand il veut, l'ours & le tigre de leur peau pour s'en revêtir. La laine des troupeaux sert à l'habiller ; la plume des oiseaux lui fournit des lits commodes. Ce qu'il y a de plus exquis parmi les animaux est employé à sa nourriture ; la vigne lui produit un breuvage délicieux ; la terre lui ouvre son sein ; & il lui est réservé d'amollir, de ployer le fer, & de le faire servir à son usage. Si l'homme étoit né avec des armes naturelles, il n'auroit eu que celles-la à sa disposition ; & s'il avoit reçû un seul art de la nature, il auroit été privé de tous les autres. Il lui étoit bien

(*a*) *Magna vis est conscientiæ in utramque partem, ut neque timeant qui nihil commiserint, & pœnam ante oculos versari putent qui peccaverint.* Cicer. pro Milone.

plus avantageux de se servir de toutes les armes & de tous les arts, & la nature ne l'a asservi à aucun en particulier. Tel est l'avantage de l'espéce humaine : avantage qui ne sçauroit être ni plus grand ni plus merveilleux. Celui qui a peint autrefois les Nations avec leurs habits ordinaires, & le François seul, tout nud avec de l'étoffe devant lui & des ciseaux à la main, voulant se mocquer des François, a fait une crüelle injure à tous les hommes, puisqu'il n'a peint que les François en hommes.

La différence qu'il y a entre l'homme de bien & le vicieux, (dit un Philosophe Grec) c'est que le premier a toujours les yeux fixés sur la raison, afin qu'elle le gouverne ; & que l'autre ne la consulte jamais. De-là vient que tant de gens s'égarent dans leurs discours, dans leurs actions, dans leurs désirs, tandis que les gens vertueux ne font rien que de convenable, parce qu'ils se laissent conduire par la raison jusques dans l'usage qu'ils font des alimens, & dans toutes les opérations corporelles. C'est-elle qui contient le sens ; l'homme est perdu dès qu'elle cesse de le gouverner (*a*).

Personne ne peut douter que notre raison ne soit le guide naturel que Dieu nous a donné. Cette regle de la nature (dit un Philosophe Romain) est telle que celui qui s'en est une fois détourné ne sçait plus ce qu'il a à suivre dans le cours de la vie (*b*).

On n'est homme que par la raison & par l'usage qu'on en fait : or cet usage consiste dans le souvenir du passé & dans la prévoyance de l'avenir, aussi-bien que dans l'attention au présent. Ces trois rapports du tems sont essentiels à notre conduite.

(*a*) Porphyre, Traité de l'abstinence de la chair des animaux.

(*b*) *Hanc normam, hanc regulam, præscriptionem esse naturæ à quâ qui aberravisset eum numquam quid in vitâ sequatur habiturum.* Cicer.

La raiſon doit nous inſpirer le ſoin de choiſir, dans le tems préſent, pour le tems à venir, les moyens que, dans le tems paſſé, nous avons reconnu les plus propres à parvenir au bonheur qui eſt l'objet de tous les hommes. Pour y arriver, il ne s'agit pas de regarder préciſément en chaque action qu'on fait, ou en chaque parti qu'on embraſſe, ce qui ſe trouve de plaiſir ou de peine, car dans les partis oppoſés de la vertu ou du vice, il y a, de côté & d'autre, de l'agrément & du déſagrément. Il en faut voir le réſultat dans la ſuite générale de la vie, pour en faire une juſte compenſation, & pour ne nous déterminer qu'à ce que nous jugeons plus conforme à la droite raiſon.

La raiſon eſt un guide infaillible, & il n'eſt point d'ignorance de ce guide qui ſoit invincible, ſi ce n'eſt peut-être certains préceptes qui ſont des concluſions éloignées de la Loi naturelle, parce qu'on a de la peine à appercevoir la liaiſon des grands principes de cette Loi avec les conſéquences les plus éloignées.

Tous les hommes, indépendamment même des vûes que nous donne la Religion, ſe font honneur de ſuivre ce guide. Ils n'y renoncent point, ſans ſe rendre mépriſables à leurs propres yeux. Ceux qui s'en éloignent tâchent de confondre leurs imaginations, leurs paſſions, leurs humeurs, avec la raiſon; mais autant que la vraie raiſon conduit au bonheur, autant une raiſon fauſſe les en éloigne-t-elle. C'eſt par des lueurs trompeuſes de raiſon qu'on fait de fauſſes démarches, qu'on ſuit un train de vie ſujet au repentir, & qu'on prend des engagemens contraires à ſon propre repos & au repos de ceux avec qui l'on eſt lié par les devoirs de la ſociété. Qu'on interroge ceux qui tiennent la conduite la plus déréglée, qui ſe livrent aux paſſions

les plus outrées, ou qui font les plus criantes injuftices, il n'en eft aucun qui ne prétende avoir raifon; mais quelle raifon! Une raifon fauffe confondue avec la véritable.

Si l'on eft bleffé de la difformité du corps, combien plus le doit-on être de la difformité de l'ame! Nous devons craindre l'infamie que les mauvaifes actions attirent; & nous ne pouvons éviter cet état d'agitation, qu'en vivant de maniere que nous foyons d'accord avec notre raifon, qui eft notre juge auffi bien que notre regle.

XIX. Le bonheur des Souverains & des fujets, des fupérieurs & des inférieurs, de tous les hommes en général, a fa fource dans l'ufage de la raifon.

Le bonheur des diverfes conditions a fa fource dans cet ufage de la raifon. C'eft de-là que les particuliers tirent le leur. Ils ne font heureux qu'autant qu'ils contribuent au bien public toujours préférable au bien particulier, & dans lequel le bien particulier eft renfermé. La félicité de chaque homme pris féparément, fe trouve dans le bonheur du Corps Politique dont il eft membre, de même que la nourriture de tous les membres du Corps animal dépend de celle de la maffe du fang répandue par tout le corps. Le bonheur de tous les hommes eft la fin principale que la raifon fe propofe & que doivent fe propofer tous ceux qui veulent lui obéir véritablement. Cet effet général, le meilleur de tous, eft fort fupérieur à l'effet particulier, tel que le bonheur de quelque individu, de quelque partie du tout. Les actions humaines qui ont une vertu naturelle de contribuer au bien commun, font meilleures que celles qui fervent au bien particulier de quelque homme que ce foit, dans la même proportion que le bien commun eft plus confidérable que le bien particulier.

Si les Souverains & les Sujets, fi les fupérieurs & les inférieurs étoient tous des hommes raifonnables, ils feroient confifter également leur honneur ou leur félicité dans l'ufage de la raifon,

raiſon, car c'eſt en effet de-là que dépend leur gloire & leur bonheur. Ils s'empreſſeroient tous de contribuer à l'intérêt de la ſociété, & chacun y vivroit content de ſon ſort. Ceux qui occupent les premiers rangs ſentiroient une extrême douceur à élever, par leur attention & par leur complaiſance, ceux qui ſont au-deſſous d'eux; & ceux-ci, de leur côté, s'animeroient toujours plus à affermir une élévation d'où ils tireroient la leur; ils chériroient une dépendance dans laquelle ils trouveroient leur repos & leur ſûreté. Les uns & les autres, pour le dire en un mot, obſerveroient le Droit Naturel, & conſéquemment tous les droits qui en dérivent, je l'ai déja dit. Le Droit Naturel eſt, à proprement parler, la ſcience de l'homme. Toutes les autres connoiſſances ſont en quelque ſorte hors de l'homme, ou du moins elles ne vont pas juſqu'à ce qu'il y a en lui de plus intime & de plus perſonnel, je veux dire juſqu'au cœur, car c'eſt-là que l'homme eſt tout ce qu'il eſt. Elles peuvent le rendre plus ſçavant, plus éloquent, plus juſte dans ſes raiſonnemens, plus habile dans les myſteres de la nature, mais elles ne le rendent pas meilleur ou plus ſage.

Il eſt des Jugemens ſi généralement répandus parmi les hommes de tous les ſiécles & de tous les pays, qu'ils doivent paſſer pour des Jugemens que la raiſon a formés; & l'on ne peut douter de l'exiſtence de la Loi naturelle, ſous prétexte que des hommes & des Nations entieres n'en reſpectent pas l'autorité. L'avantage des connoiſſances & des talens met preſque autant de différence entre les Nations polies & les Nations barbares, que la nature en a mis entre les hommes & les autres animaux. Les hommes qui ne connoiſſent pas la Loi naturelle ne reconnoiſſent pas non plus l'Empire de la raiſon; elle ne ſe développe pas en eux, ils ſont abrutis, & il n'y a point de différence

entre être privé de la raiſon ou n'en faire aucun uſage. Des mœurs particulieres de quelques ſauvages, on ne peut rien conclure contre la nature humaine en général. On ne peut pas non plus révoquer en doute la Loi naturelle, parce que, parmi les Nations polies, les hommes ne ſuivent pas toujours la route qu'elle leur indique.

Tout homme peut ſe reconnoître dans le portrait qu'un Ancien fait de Médée & de ſes agitations, lorſque la raiſon la conduit d'un côté, & que la paſſion l'entraîne d'un autre. Cette femme voit le bon parti, elle le juge tel & l'approuve, & néanmoins elle ſuit le pire (*a*). Qu'eſt-ce que cela prouve ? Si ce n'eſt que les paſſions offenſent la Loi naturelle, en ce que ſe mêlant de gouverner l'homme, elles entreprennent ſur l'office de la raiſon à qui ſeule il appartient de le conduire. De ce que tous les hommes ne ſont pas raiſonnables, il ne faut pas conclure que la raiſon ſoit une chimere. Ce ſeroit auſſi mal raiſonner, que de ſoutenir qu'il n'y a point de démonſtration géométrique, parce que tous les hommes n'apperçoivent pas, faute de ſcience ou d'attention, les rapports & les proprietés des lignes.

Les hommes en général reconnoiſſent qu'il y a une Loi naturelle à laquelle ils doivent être ſoumis, & leur aveuglement ne va point juſqu'à en nier l'exiſtence ; mais comme il n'y a perſonne qui n'ait du penchant au mal, il n'y a perſonne auſſi qui n'ait quelque averſion pour la lumiere qui lui découvre ce mal qu'il aime. La plupart des hommes, au lieu de redreſſer leurs inclinations corrompues ſelon la rectitude de cette regle, courbent la regle même pour l'ajuſter avec leurs inclinations,

(*a*) . . . . Aliudque cupido,
Mens aliud ſuadet, video meliora proboque,
Deteriora ſequor. *Ovid.*

ou ils se contentent de ne pas penser à cette lumiere qui les condamne & qu'ils ne peuvent se cacher entierement. Laissant subsister la Loi, ils n'y comparent pas leurs actions, & ne les regardent que par des faces qui ne leur représentent point ce qu'elles ont de défectueux. La révolte des sens n'empêche pas qu'il n'y ait des regles sûres de Morale; & l'évidence des principes de la Loi naturelle n'est pas détruite par les passions qui la combattent continuellement.

XX. La Morale est une science qui enseigne à l'homme le moyen de parvenir à la plus grande félicité, dont il est capable, en pratiquant la vertu & fuyant le vice.

SECTION III.

Les différentes habitudes à la vertu ne sont que la raison elle-même.

LEs différentes habitudes à la vertu ne sont que la raison elle-même qui diversifie ses actes, afin de les proportionner aux circonstances. Les dispositions naturelles des hommes à la bienveillance sont plus égales qu'on ne croit communément; & la différence qui est entre eux à cet égard vient principalement de l'habitude.

XXI. La Raison diversifie ses actes, afin de les proportionner aux circonstances, & les différentes habitudes à la vertu ne sont que la raison elle-même.

Entrons dans le détail des différentes habitudes à la vertu, & par ce détail même nous justifierons notre proposition.

La Prudence n'est que la raison. Consulter la raison & lui obéir, c'est faire ce que la Prudence ordonne. Et nous faisant connoître le véritable prix des choses, la raison renferme dans de justes bornes notre estime, nos desirs, & nos affections.

XXII. De la Prudence.

La tranquillité & le courage ne sont que la raison. La lumiere naturelle nous éclaire sur la grandeur des maux comme sur celle des biens; & comme elle nous empêche de trop désirer, elle nous empêche aussi de trop craindre. C'est la raison

XXIII. De la tranquillité & du courage.

qui nous apprend à ne pas ſuccomber aux afflictions, à les ſupporter tranquillement, & à n'en pas augmenter la douleur par d'inutiles chagrins. La même lumiere nous fournit deux ſecours différens, elle donne une double force; on ſe poſſede quand les autres ſe livrent à l'inquiétude, on mépriſe ce qui les effraye, on eſt tranquille lorſqu'ils ſont allarmés, & l'on ſoutient avec un courage intrépide ce qui les jette dans la conſternation.

XXIV. De la grandeur d'ame.

La grandeur d'ame n'eſt autre choſe que la raiſon. Elle nous apprend, cette raiſon, qu'il y a des biens qu'on ne ſçauroit perdre, pourvû qu'on veuille ne les pas perdre; que ces biens ſont les plus grands de tous, & qu'on s'en aſſure la poſſeſſion par la préférence qu'on leur donne ſur les autres, & par le courage avec lequel on ſurmonte les obſtacles qui pourroient en éloigner, en nous détournant de notre devoir. Par-là, les hommes les plus modérés dans leurs déſirs, ſont ceux qui ont le plus de courage & de grandeur d'ame. La fermeté des autres n'eſt que l'effet de quelque dureté ou de quelque emportement qui ne ſe ſoutient pas.

XXV. De la Libéralité.

La libéralité eſt la vertu favorite des grandes ames; mais elle n'eſt une vertu qu'autant qu'elle eſt réglée par la prudence, & il ne faut pas la confondre avec la prodigalité qui eſt un vice né de l'orgueil & de l'imprudence. La libéralité ne s'étend que ſur les malheureux, ſur les gens de mérite, ſur les gens à talens. Elle doit être proportionnée aux facultés de celui qui donne, & ne conſiſte pas ſeulement à répandre ſes richeſſes; elle s'étend auſſi à aider de conſeils ſalutaires, de ſon induſtrie, de ſes ſoins, & de ſa protection ceux qui en ont beſoin. Cette ſorte de libéralité eſt une ſource qui ne tarit jamais, & l'autre, quelque abondante qu'elle ſoit, diminue à meſure qu'on y puiſe.

La reconnoiſſance n'eſt que l'uſage de la raiſon. C'eſt la rai-

ſon qui nous éclaire ſur ce que nous ſommes, qui nous convainc ſi bien que tout ce que nous poſſédons va fort au-delà de notre mérite, que notre ſatisfaction en redouble avec notre reconnoiſſance. Celui qui ne ſe connoît point n'eſt jamais content, parce qu'il ſe trouve fort au-deſſus de ce dont il eſt digne. L'homme vain tire un mérite de ce qui ne lui appartient pas & qui ne fait point partie de lui-même; ſes richeſſes, ſes dignités, & une infinité de choſes auxquelles il n'a point eu de part, l'enflent & le rendent grand & eſtimable à ſes propres yeux, pendant qu'il ſe deshonore réellement par l'abus qu'il fait de tous ſes avantages extérieurs, qui, par cet abus, ceſſent d'être des avantages. La reconnoiſſance a un rapport eſſentiel avec les biens qu'on a reçûs. Rien n'eſt plus flétriſſant que de les oublier; c'eſt ignorer ce qu'on eſt, & par le moyen de qui l'on eſt ce qu'on ſe trouve; c'eſt ne faire aucun uſage de la raiſon, puiſqu'on ne s'en ſert pas pour remonter de l'effet à la cauſe. L'ingrat tire ſa gloire de ce qui fait ſa honte, il la tire de ce qu'il n'eſt point, & ſon erreur ou ſon ignorance fondent ſon conſentement.

XXVI. De la Reconnoiſſance.

Etre complaiſant, être poli, être civil envers les autres hommes, c'eſt ſçavoir vivre avec eux, c'eſt leur marquer des égards, c'eſt ſuivre les fonds de la raiſon. Si l'on conſidere que la force d'une habitude dépend de la force & du nombre des actes réitérés qui la forment, & que dans la converſation on a des occaſions fréquentes de ſe montrer d'une humeur obligeante ou déſobligeante, on comprendra qu'il eſt de la derniere importance de s'y comporter ſagement, pour affermir une habitude de bienveillance, & pour éviter de contracter une diſpoſition contraire.

XXVII. De la complaiſance, de la politeſſe, de la civilité.

La complaiſance eſt une condeſcendance honnête, par la-

quelle nous plions notre volonté pour la rendre conforme à celle des autres. Je dis une condescendance honnête, car déférer lâchement à la volonté d'autrui, quoique criminelle, ce seroit être complice d'un crime & non complaisant. La complaisance dont je parle ici, consiste donc uniquement à ne contrarier le goût de qui que ce soit, dans tout ce qui est indifférent pour les mœurs, à s'y prêter même autant qu'on le peut, & à le prévenir lorsqu'on l'a sçû deviner. Ce n'est peut-être pas la plus excellente de toutes les vertus; mais c'en est une du moins bien utile & bien agréable dans la société.

On peut plaire dans le monde par des manieres caressantes, par une humeur enjouée, par des saillies ingénieuses; mais aucun de ces moyens de plaire n'est d'un usage si universel que la complaisance. Vous ne pouvez caresser que vos égaux ou vos inférieurs, il est mille occasions où l'enjouement seroit déplacé, les pointes & les bons mots ne se présentent pas à souhait & ne sont pas toujours goûtés; mais si vous avez un caractere flexible & prévenant, si vous sçavez vous faire un plaisir de contribuer à celui des autres, vous serez assuré de l'amitié de tous ceux qui vous environnent. C'est une perfection de mise dans tous les tems, dans tous les lieux, & dans toutes les circonstances.

La complaisance consiste à gagner l'esprit des hommes, & quelque important que cela soit à peine donne-t-on à cette vertu de la société une place parmi les Vertus Morales. Elle prête néanmoins de la beauté & de l'ornement à toutes les belles qualités & à tous les talens; elle rapproche tous les hommes les uns des autres; elle nous rend aimables ceux qui sont au-dessus de nous, nous lie plus étroitement avec nos égaux, & nous attire vers nos inférieurs. Elle adoucit ce qu'il

y a de rude dans la distinction des rangs, elle égaye la conversation, & fait ensorte que tous ceux qui composent une compagnie soient satisfaits d'eux-mêmes; elle serre les liens de la société, & donne des nouvelles forces à la bienveillance mutuelle. Elle encourage les timides, calme les turbulens, humanise les fiers, en un mot, elle distingue une compagnie de gens civilisés, d'avec une troupe de sauvages, une société de personnes bien élevées, d'avec des gens de basse condition, parmi lesquels on ne trouve que grossiereté. Elle fait rentrer les hommes dans l'égalité qui leur est naturelle, & que chaque individu humain ne doit jamais perdre de vûe, malgré la subordination que la nécessité de l'ordre a établi parmi nous.

Si nous pouvions pénétrer dans les sentimens secrets du cœur des hommes, nous verrions que l'affliction & le trouble y sont moins souvent les effets d'une douleur réelle ou d'une misere véritable, que de certains malheurs imaginaires & de certains désastres chimériques. D'ordinaire, un regard de travers, une parole rude, un terme de mépris décident de notre repos & de notre félicité. Le seul moyen de bannir du commerce civil ces malheurs apparens, autant que la chose est possible, seroit la pratique générale de la complaisance, on ne la considere ici qu'en qualité de vertu; & comme telle, elle peut être définie *un effort constant & soutenu pour plaire, autant que l'innocence le permet, aux personnes qui ont quelque commerce avec nous.*

Ajoutons que la complaisance est la route la plus sûre de la fortune; elle nous recommande à la faveur des Grands, d'une maniere infiniment plus efficace que l'esprit, le sçavoir & quelque autre talent que ce puisse être.

Le sçavoir vivre est la plus douce & la plus familiere des vertus de la société civile. Un homme d'esprit en a donné cette

judicieuse définition, c'est (a-t-il dit) l'art de se contraindre sans contraindre les autres. Il ne dépend pas de nous d'avoir beaucoup d'esprit, de dire des choses fines & délicates, de narrer agréablement; mais il n'y a presque personne qui ne puisse être poli. La politesse est infiniment plus propre à nous faire aimer & rechercher, que les plus rares qualités de l'esprit: celles-ci excitent presque toujours des sentimens jaloux qui ne sont pas loin de la haine. Un grand talent pour la conversation demande d'être accompagné d'une grande politesse. Celui qui efface les autres, leur doit bien des égards.

On appelle politesse l'attention continuelle qu'inspire l'humanité, à complaire à tout le monde & à n'offenser personne. Le Misantrope se récrie beaucoup contre cette vertu, il lui préfere ses brusqueries choquantes & sa franchise gothique. L'homme de Cour au contraire & l'adulateur rampant, lui substituent de fades complimens, de basses complaisances, des mots, du jargon & des révérences. Celui-là blâme la politesse, parce qu'il la prend pour un vice, & celui-ci en est cause, parce que celle qu'il pratique en est véritablement un.

La politesse gagne les cœurs & entretient les liaisons de la Societé. Elle a cela de merveilleux qu'elle rend les autres tout à la fois contens de nous & d'eux-mêmes. Elle s'étend jusqu'aux inférieurs & consiste à dire à chacun ce qui lui convient, & à faire valoir ce qu'il y a de bon dans les autres. Elle n'est point contraire à la sincerité; car si l'on doit toujours penser ce que l'on dit, il ne faut pas toujours dire ce que l'on pense. La vérité ne met rien de sauvage dans le commerce; elle permet d'employer les termes de civilité & de complimens, qui se proferent & se reçoivent, bien plus comme des formalités que l'usage a introduites que comme des mots qui ayent une véritable signification.

C'est

C'est une erreur de faire consister la politesse dans le cérémonial, elle sçait au contraire discerner les occasions où le cérémonial deviendroit importun; & lorsqu'on s'en abstient à propos par discrétion & non pas par oubli, c'est une civilité mieux entendue & qui a bien plus de grace. C'est un art innocent de plaire aux hommes sans leur nuire; & il consiste bien moins à faire briller ses bonnes qualités, qu'à fournir aux autres des occasions d'exposer dans un jour favorable celles qu'ils pensent avoir eux-mêmes.

Si les hommes étoient de purs esprits, qui pussent communiquer leurs pensées & leurs sentimens, sans le secours des signes extérieurs, il ne seroit point question de civilité entr'eux, elle seroit superflue. Ce qui la rend nécessaire, c'est qu'ils ne se devinent point.

La civilité est un cérémonial de convention établi parmi les hommes, dans la vûe de se donner les uns aux autres des démonstrations extérieures d'amitié, d'estime & de considération. Ce cérémonial est différent chez les différens peuples policés; mais tous en ont un quel qu'il soit: Or on peut raisonnablement présumer de toute pratique universelle, qu'elle a son principe dans la nature même; d'où il faut conclure que la civilité est un devoir que la droite raison prescrit.

La forme en est indifférente en soi. La maniere d'aborder les personnes de différens états, de les saluer, de leur faire honneur, les termes dont on doit user en leur portant la parole, le stile auquel il faut s'assujettir, en leur adressant ou des lettres ou des suppliques, sont toutes formalités arbitraires dans l'origine, qui n'ont pû être fixées que par l'usage.

Voilà donc deux choses constantes: l'une, qu'il est conforme au bon sens & à la droite raison de s'assujettir à quelque sorte de

civilité : l'autre, que ni le bon ſens ni la droite raiſon ne décident dans quels actes on la doit faire conſiſter.

La meilleure maniere & la moins ſuſpecte de témoigner aux hommes de l'amitié, de l'eſtime, & de la conſidération, ce ſeroit de les ſervir ou de leur rendre de bons offices ; mais l'occaſion de faire l'un ou l'autre ne ſe préſente pas à chaque inſtant. Il a donc fallu convenir de certains ſignes, de certaines démonſtrations, par leſquels on pût leur témoigner habituellement qu'on les aime, qu'on les eſtime, qu'on les honore. Chaque Nation a choiſi les plus conformes à ſon idée & à ſon goût. Tous étant indifférens dans l'origine, on ne peut être déterminé ſur le choix, que par les uſages du pays que l'on habite. Le François, le Turc, & le Perſan doivent être civils ; mais l'un à la Françoiſe, l'autre à la Turque, l'autre à la Perſane.

Envain les ruſtres & les cyniques déclament-ils contre la civilité ; envain la traitent-ils de commerce faux & impoſteur, qui ne ſert qu'à maſquer les véritables ſentimens. Qu'ils ayent en effet dans le cœur, comme ils le doivent, l'affection dont les gens bien nés ſe donnent des marques réciproques, & leur civilité ne ſera point une impoſture.

Il eſt vrai qu'il y a plus d'hommes civils, qu'il n'y en a qui ſoient fideles aux devoirs de la Societé ; mais leur civilité même, quoique fauſſe, eſt un témoignage qu'ils rendent comme malgré eux, aux vertus ſociales. Affecter au dehors des diſpoſitions vertueuſes, c'eſt confeſſer qu'on devroit les avoir dans le cœur.

Ceux même qui ſe déclarent contre la civilité ne nient pas qu'on ne doive avoir pour ſes ſemblables de l'amitié, de la bienveillance & de la conſidération. Par quelle bizarrerie voudroient-ils donc qu'on fît myſtere de ſentimens ſi juſtes & ſi indiſpenſables.

Les hommes se doivent réciproquement des égards, c'est-à-dire, des ménagemens & des considérations fondées sur les circonstances ou sur le génie, ou la qualité des personnes. N'allez point, par exemple, faire en présence d'un homme de robe la satyre des gens de Loi, surtout si la probité les met à couvert de reproche; & faites d'ailleurs réflexion, qu'il ne suffit pas toujours qu'un reproche soit fondé, pour justifier celui qui le fait, s'il le fait à contre-tems & avec une aigreur maligne.

Quoiqu'on peigne communément la vérité sans voile, elle a néanmoins des nudités choquantes, qu'il est quelquefois à propos de tenir couvertes. Vous êtes devant un Grand à qui chacun s'empresse de faire honneur, conformez-vous à l'usage, honorez-le comme les autres l'honorent. Vous ne voulez le considérer qu'à proportion de sa vertu, de ses talens, & de son mérite personnel; tout l'éclat dont il est environné, n'est pour vous que de la fumée & du vent, à la bonne heure; mais ces honneurs que je vous conseille de lui rendre, ne sont non plus que du vent & de la fumée. Je ne vous propose pas de le louer s'il est méprisable; de lui trouver de l'esprit s'il est imbécille; de flater son goût s'il en manque; de vanter ses lumieres s'il est ignorant. Vous ne risquerez pas de compromettre votre sincerité, en ne lui rendant que des hommages muets. La subordination, si néceſsaire pour la police d'un Etat, seroit bientôt détruite, si le peuple, au moins en public, n'honoroit jamais les Grands qu'à proportion de ce qu'ils valent.

Il faut quelque sorte d'esprit, ou du moins du jugement, pour être capable d'égards. L'usage du monde peut rendre un homme civil; la bonté de son cœur peut le rendre complaisant; mais un stupide sera toujours neuf dans la science des égards.

SECTION IV.

Des Passions.

XXVIII. Ce que c'est que les passions, & pourquoi les conseils de la raison doivent être préférés aux mouvemens des passions.

NOTRE volonté est susceptible de certains mouvemens auxquels il ne nous est pas libre de ne nous pas sentir portés. Ces mouvemens que nous éprouvons n'étant pas en notre pouvoir, ce n'est pas nous-mêmes qui nous agitons, c'est nous qui sommes agités par une cause dont nous ne sommes pas les maîtres. Etre agités de la sorte, c'est ce que les Philosophes appellent d'un mot latin (*a*), d'où est venu le mot françois *passion*, nom qu'on donne à tous les mouvemens dont nous ne sommes pas les maîtres. Tels sont les premiers mouvemens d'impatience, de colere, de dépit, de tristesse, & des autres passions semblables.

Le jugement, la pensée, la lumiere qui nous fait appercevoir les bornes que nous devons donner, & le frein que nous devons mettre à ces mouvemens indéliberés, est ce que nous appellons *raison*, de sorte que notre intérieur est composé de deux mouvemens contraires, l'un de raison, l'autre de passion. Cependant dans l'usage ordinaire, nous n'attachons pas le mot de *passion* aux mouvemens indéliberés qui ne sont pas condamnés par la raison : ainsi le mouvement indéliberé qui nous porte à prendre de la nourriture pour subsister, ne s'appelle point *passion*, non plus que le mouvement indéliberé qui nous porte à désirer une réputation bien fondée, à aimer ceux de qui nous tenons la vie, &c. Par le mot de *passion*, nous entendons communément *un mouvement indéliberé, désapprouvé par la raison.*

(*a*) *Pati.*

Pourquoi, dira-t-on, écouter tant la raiſon, ſi elle eſt contraire au mouvement actuel qu'on éprouve ? C'eſt parce que les paſſions ne connoiſſent point de bornes, qu'elles ſont toutes extrêmes, & que le conſentement de la paſſion dont on eſt actuellement agité, n'eſt qu'un conſentement paſſager, qui fait place à des ſentimens de repentir & d'amertume : enſorte que la raiſon n'eſt oppoſée à la paſſion que pour rejetter une ſatisfaction préſente & paſſagere, qui priveroit d'une ſatisfaction à venir plus grande & plus durable.

S'il eſt évident qu'il y ait une Loi naturelle, il y a une différence réelle entre le bien & le mal, le juſte & l'injuſte, la vertu & le vice. Tout ce qui eſt conforme à cette Loi eſt bon, & tout ce qui y eſt contraire mauvais. La vertu eſt une diſpoſition à pratiquer tout ce que la Loi ordonne, & le vice conſiſte dans l'habitude de ce qu'elle défend.

C'eſt ce qu'il y a de plus parfait en nous qui doit préſider ſur ce qui l'eſt moins. Ce qui eſt le moins ſujet à ſe tromper doit être plus écouté que ce qui eſt une ſource d'égarement. Ce qui eſt éclairé doit ſervir de regle à des mouvemens aveugles. Tout cela eſt inconteſtable ; & de-là il réſulte qu'il eſt incomparablement plus ſûr de ſuivre les lumieres de la droite raiſon que le penchant des ſens.

Quand la raiſon qui doit gouverner gouverne en effet, on jouit d'un calme heureux, parce que tout eſt dans l'ordre, que chaque partie demeure en ſa place, & que chacune de nos facultés ne faiſant que ce qu'elle doit faire, elles conſpirent toutes à un même but. Mais dès que les paſſions prennent le deſſus, tout eſt en confuſion, elles ne ſont pas d'accord entr'elles, & l'on ſe repent tour à tour d'avoir écouté l'une plutôt que l'autre. La raiſon ſeule peut arrêter ces diſcordes, en ramenant tout à l'unité de l'obéiſſance à ſes ordres.

Un Géometre s'applaudit lorſqu'il a pû réſoudre un problême abſtrait & profond ; mais quelle plus douce ſatisfaction pour le cœur du ſage, lorſqu'après de généreux combats, victorieux d'une paſſion opiniâtre, il peut ſe dire à lui-même : je ſuis enfin devenu meilleur, je ſuis plus agréable aux yeux de mon Dieu, je lui reſſemble davantage.

XXIX. L'homme ne peut être ſans paſſions ; mais c'eſt à la raiſon à les regler & à les rendre utiles; car les paſſions déréglées ſont funeſtes.

Il eſt aujourd'hui démontré, en dépit de toutes les ſubtilités du Portique, que les paſſions ſont néceſſaires à l'homme, & que les qualités les plus eſtimables, ſans l'accompagnement des paſſions, reſſembleroient à une belle montre qui n'auroit point de reſſort. Les paſſions ſont très-ſagement établies par rapport à leur fin, ſçavoir la conſervation de la vie, celle de la ſanté, l'union de l'homme & de la femme, la ſocieté, le commerce. Elles nous excitent à la recherche de ce qui nous eſt utile ; & ſans les déſirs qui en naiſſent, la vie ſeroit inſipide & ennuyeuſe. Il eſt queſtion d'en faire un bon uſage, & ce ne peut être que l'ouvrage de la raiſon.

L'homme ſans paſſion eſt une chimere. L'imagination, en ſe repréſentant les objets, excite l'opération de l'entendement qui porte différens jugemens, en leur attribuant des qualités tantôt bonnes & tantôt mauvaiſes. La bonté ne peut être privée de tout penchant. L'ame ne peut ſe retrancher toutes ſortes de deſirs. Le ſage eſt celui qui cherche à régler & à diriger vers le bien ce qui ne peut être détruit, & c'eſt ce qui rend toutes les paſſions bonnes, pourvu que la raiſon les regle.

Il ne faut pas croire qu'une raiſon pure & ſimple, entierement dénuée du ſecours des paſſions, ait un grand pouvoir ſur la conduite & ſur les actions des hommes. Le pouvoir de la raiſon n'eſt établi & n'agit efficacement que pour balancer le pouvoir des paſſions entr'elles, & faire que dans la concurrence, la plus

avantageuſe l'emporte ſur les autres. Ce pouvoir des paſſions eſt le véritable reſſort qui nous fait agir & qui nous détermine pour le bien comme pour le mal ; & le pouvoir de la raiſon n'eſt qu'un contrepoids qui ſert à mettre en jeu ou à réprimer à propos, tantôt l'un, tantôt l'autre des différens reſſorts, qui ſont dans notre être, pour le remuer, le pouſſer vers les objets, le rendre ſenſible aux peines ou aux plaiſirs, & en faire un être véritablement vivant. Les paſſions font vivre ; mais la raiſon fait vivre comme l'on doit vivre, pour ſon honneur & pour ſon avantage.

Les paſſions contribuent à notre conſervation ; mais ſi elles ne ſont pas dirigées vers leurs véritables objets, elles menent au précipice. Elles cauſeroient dans le monde des déſordres ſans fin, ſi les Loix n'y oppoſoient une puiſſante barriere. La terre ne ſeroit plus qu'un repaire de tigres & de lions, qui joindroient à la cruauté toutes les ruſes poſſibles. L'eſprit dont Dieu a doué l'homme ſeroit un préſent funeſte, ce ſeroit une épée entre les mains d'un furieux ; & ce même homme que j'admire deviendroit pour moi un ſujet d'horreur & de crainte, un monſtre qui m'obſéderoit de toutes parts, & contre lequel je ſerois perpétuellement en garde.

Lorſqu'elles ne ſont pas conduites par la raiſon, les paſſions ſont la maladie de l'ame, elles la défigurent & en terniſſent la beauté naturelle. Elles font perdre la liberté, elles troublent, ou plutôt elles étouffent la raiſon, elles alterent même au dehors la dignité de l'homme. Ce trouble, ce déſordre, ces mouvemens dereglés des yeux, de la bouche, de tout le viſage, de toute la perſonne, ſont des marques que la nature nous donne pour nous faire connoître la difformité du dedans.

Qu'on examine ce qui trouble la tranquillité des Societés, &

l'on en trouvera presque toujours la cause dans nos passions ou dans les vices qui en sont l'effet. Elles n'ont pour but que la fuite du mal & la recherche du bien nécessaire à la conservation de la nature, toutes viennent de l'un ou de l'autre, & se rapportent à l'un ou à l'autre : or cet objet général & commun de toutes nos passions, n'a rien que de bon & d'excellent. Pourquoi les effets en sont-ils donc honteux ? Par quel prodige l'amour du bien naturel & la haine du mal peuvent-ils nous avilir & devenir même la source de nos désordres & de nos crimes ? C'est I. l'erreur qui nous fait souvent prendre pour bien ce qui est un mal, & pour mal ce qui est un bien. II. Un trouble qui nous empêche de faire usage de la raison. III. Un emportement qui fait que nous nous portons aux objets de nos désirs & même à nos besoins naturels, avec une vivacité immoderée, dans un excès criminel. Qu'on regne sur une Province, sur un Royaume, sur un Empire, sur une grande partie de la terre, sur la terre entiere, on n'est qu'un esclave si l'on ne sçait commander à ses passions (*a*). Cette victoire est préférable à toutes les conquêtes (*b*). Ecoutons donc les conseils de la raison.

XXX. De l'Incontinence.

Le penchant qui porte les deux sexes à s'approcher & à s'occuper ensemble de la perpétuité de leur espece, est dans l'ordre de la nature, & n'a rien que de très-raisonnable lorsqu'il ne se manifeste que d'une maniere conforme aux vûes du Créateur. Mais dans la poursuite de tout autre plaisir, il est un

(*a*) Tu licet extremos latè dominere per Indos,
Tu Medus, te mollis Arabs, te Seres adorent,
Si metuis, si prava cupis, si duceris irâ,
Servitii patiere jugum, tolerabis iniquas
Interius leges.
Claud. de 4 Consul. Honor.

(*b*) *Melior est qui dominatur animo suo, expugnatore urbium*, dit l'Ecriture.

dégré

degré d'ardeur qu'on ne peut excéder, ſans en altérer la jouiſſance. Par quel privilege celui-ci ſeroit-il diſpenſé de la Loi générale ? Par quelle ſingularité ne reconnoîtroit-il point de limites ? L'amour déſordonné & l'incontinence ſont très-blamables. Il ne peut y avoir que de la baſſeſſe dans les mouvemens d'une paſſion qui aſſervit & enchaîne les plus grands hommes. Quel objet plus honteux qu'un homme, quelqu'illuſtre qu'il ſoit d'ailleurs, aſſujetti indignement à une femme !

L'amour, dans quelques-uns de ſes effets, reſſemble plus à la haine qu'à l'amitié. Il fuit d'ordinaire, lorſqu'il eſt recherché avec beaucoup d'empreſſement ; & il recherche à ſon tour dès qu'il craint l'indifférence. Il ne dépend que de ſon caprice. Il ſe plaît dans les larcins & dans les plaiſirs goutés à la dérobée. Les querelles le raniment, les refus l'irritent, la crainte de perdre l'objet aimé le rallume. Il retrouve dans tous les objets celui qu'il aime, tout lui en rappelle le ſouvenir, tout ſert d'aliment à ſa flamme.

Les autres partout ont un caractere décidé. L'avarice eſt toujours inſatiable, la colere toujours impérieuſe, la vengeance toujours cruelle, l'ambition toujours fiere, quoiqu'elle employe ſouvent la baſſeſſe pour parvenir à ſes fins. L'amour ſeul eſt un Protée qui change de formes ſelon les caracteres où il eſt logé. Tantôt il eſt timide & tantôt préſomptueux ; gai chez les uns, triſte chez les autres ; quelquefois ſouple, quelquefois menaçant ; enfin généreux ou intéreſſé, vif ou languiſſant, ſuſceptible de tous les caracteres.

Le remede le plus efficace & le plus général contre l'amour, c'eſt de fuir l'oiſiveté. Celui qui mene une vie occupée, ôte à cette paſſion ſes principales forces & ſes armes les plus redoutables.

L'incontinence est extrêmement contraire au bonheur de la Societé. Lorsqu'elle blesse les droits du mariage, elle fait au cœur du mari outragé la plaie la plus profonde, & devient une source malheureusement trop féconde en meurtres, en assassinats, en empoisonnemens. Il en coûte souvent la vie aux particuliers, aux Princes (*a*), aux Rois (*b*). L'amour désordonné entre personnes libres, n'est guere moins funeste.

Un homme livré à cette passion n'est plus à lui-même. L'amitié, la bienfaisance, la charité, la parenté, la patrie n'ont point de voix qui se fasse entendre, lorsque leurs droits se trouvent compromis avec les attraits de la volupté. Ceux qui en étant possedés & qui se flattent de n'avoir jamais oublié ce qu'ils devoient à leur état, jugent de leur conduite par ce qu'ils en connoissent; mais toute passion nous aveugle & nous empêche de nous connoître, & de toutes les passions, il n'en est point qui aveugle davantage.

La nonchalance, le dégoût, la mollesse, font la suite & les moindres inconvéniens du vice dont je parle.

Aucune passion n'a plus d'empire sur nous que celle-ci. Qu'on en juge par les éloges que la continence a mérités à Scipion, tant de la part de ses contemporains, que de la part de la posterité, dans une circonstance dont je parle ailleurs (*c*). Aucun exploit de ce Héros ne lui a fait tant d'honneur que cette modération.

XXXI. Du Luxe.

Le luxe est semblable à un torrent qui entraîne & culbute tout ce qu'il rencontre. On ne connoît plus ni vrais besoins, ni bienséance, ni modération. Le superflu est regardé comme

(*a*) L'ancien Duc d'Orléans, l'ancien Duc de Bourgogne.
(*b*) Chilpéric, mari de Frédégonde.
(*c*) Au Traité du Droit des Gens, Chap. II, Sect. VII, au Sommaire : *L'humanité est une des loix de la guerre, &c.*

néceſſaire, & ſouvent on ſe prive du néceſſaire pour le ſuperflu. Chacun veut paroître avec éclat, il eſt du bon air de dépenſer plus que ſon revenu. On ne s'occupe que de bijoux, d'habits, d'équipages, d'ameublemens. On met toute ſa gloire à jouir de précieuſes bagatelles, & l'on ſe pique de légereté & d'inconſtance à les poſſéder. Peut-on regarder comme des ornemens qui attirent de la conſidération, ce qui ne doit en effet attirer que du mépris ? Eſt-ce là faire honneur aux richeſſes ? N'eſt-ce pas en abuſer ? On laiſſe l'ame dans la baſſeſſe & la corruption, tous les ſoins ſont pour parer le corps de tout ce qui annonce la folie & la vanité, & qui prouve l'injuſtice & la dureté pour les miſérables. Mais qu'on ne ſe laiſſe pas éblouir par ce vain éclat; qu'on écarte cet attirail d'ornemens étrangers & inutiles, ce nombreux cortege de fainéans revêtus de l'orgueil de leurs maîtres; qu'on pénetre juſqu'à la perſonne, on n'y voit aſſez ſouvent que déréglement dans le cœur & petiteſſe dans l'eſprit.

XXXII. De la Volupté.

L'amour des délices, fidele compagnon du luxe, n'étend pas moins ſon empire. On regarde comme inſipides les plaiſirs innocens que la raiſon permet. La molleſſe & la volupté s'emparent des cœurs, les portent à toute ſorte de déréglemens, aveuglent l'eſprit, gâtent le jugement, détruiſent la véritable idée des choſes, font approuver ce qu'on doit condamner, & rechercher ce qu'on doit fuir. Ceux qui ſe laiſſent ſéduire par les attraits de ces paſſions, déguiſent certains déréglemens, ſous les noms agréables de galanterie & de bonne fortune. Loin de les cacher, ſouvent ils s'en font gloire. Ils ſubiſſent le joug d'un ſexe frivole dont ils reçoivent en tout les goûts & les déciſions.

Les paſſions ſont ſoutenues & irritées par la profuſion & la délicateſſe de la table. On fait un art important de la maniere de préparer des repas qui ceſſeroient bientôt, s'ils n'étoient que

pour le besoin. Afin qu'ils soient plus recherchés, plus délicats & plus somptueux, on divise cet art en quatre ou cinq parties exercées par autant de Chefs qui retirent un salaire suffisant pour faire subsister plusieurs gens de mérite qui languissent dans la misere & dont les talens restent ensevelis quoiqu'utiles à la Societé, & honorables à l'humanité. On veut que toutes les Provinces, que les parties du monde les plus éloignées contribuent à satisfaire la gourmandise. Il faut des liqueurs & des morceaux apportés des extrémités de la terre pour contenter l'imagination dereglée. La quantité & la varieté des mets irritent l'appetit au de-là des vrais besoins, & l'excitent à prendre plus d'alimens que le corps n'en peut supporter.

Heureuses les Nations que le luxe & la volupté n'ont pas corrompues ! On y voit briller avec éclat la justice, l'équité, le désintéressement, l'amour du bien public, la magnanimité, la sagesse dans les conseils, en un mot toutes les vertus. C'est ainsi que Rome s'éleva à une puissance formidable. Dans cette République regnoit la pureté des mœurs, & la plus légere avarice en étoit bannie. » L'inclination (dit un Historien) plutôt que la » séverité des Loix, y faisoit fleurir la justice & l'équité. Toutes » leurs querelles, tous leurs différends, toutes leurs haines » étoient pour les ennemis de l'Etat ; le Citoyen disputoit au » Citoyen la gloire de bien faire. Ils étoient somptueux dans » leurs sacrifices, économes dans leurs maisons, fideles à leurs » amis. La valeur dans la guerre, la justice dans la paix étoient » les deux remparts qui mettoient leur personne & la Répu- » blique à couvert (*a*). C'est en cela qu'ils faisoient consister » leurs richesses & leur vraie noblesse. » Contens d'une fortune médiocre, ils aspiroient à beaucoup de gloire. Mais lorsqu'une

(*a*) Sallust. Cat. Conj.

fois l'intérêt, l'ambition, le luxe, & la volupté eurent commencé à s'introduire dans Rome, les vices éteignirent toutes les vertus, & détruisirent le plus grand Empire qui fût jamais. Cyrus n'auroit jamais conquis une partie du monde sans la sobriété des Perses ; & leur puissance fut renversée à son tour par le luxe & la volupté.

Je ne veux rien outrer. A l'égard du luxe & de la table, je ne pense pas qu'on doive se réduire aux simples besoins de la nature. Dans chaque siecle, chaque Etat a ses bienséances. Nous ne sommes plus dans ces heureux siecles des Cincinnatus & des Fabricius; les Grands ne peuvent pas vivre aujourd'hui comme le peuple. Pour être dans la voie opposée à celle où les autres sont, l'on n'est pas dans la voie de la sagesse. Diogene le Cynique a-t-il passé pour plus sage que Solon ou Cleobule ? Il ne faut pas que les dehors soient singuliers, mais il faut que l'intérieur n'ait rien de vulgaire. En voulant nous faire admirer des sages, ne nous rendons pas ridicules aux yeux des autres. Soyons donc modérés en toutes choses.

Le voluptueux, avide de plaisir, en fait son unique étude, il n'épargne rien pour se contenter, tems, soins, assiduités, santé, fortune, honneur, conscience, la vie même, rien ne lui paroît trop précieux pour s'assurer des plaisirs, qui disparoissent comme un éclair, & qui, tout rapides qu'ils sont, laissent de tristes restes de honte & de regret. Qu'on étende tant qu'on voudra, l'idée d'une vie délicieuse, les ressources de l'opulence ne fourniront jamais à notre esprit un bonheur uniforme & constant. Quelque facilité qu'on ait de multiplier les agrémens, en acquérant tout ce que peut exiger le caprice des sens, c'est autant de bien perdu, si quelque vice dans les facultés intérieures, si quelque défaut dans les dispositions naturelles

en altere la jouiſſance. En violentant la nature, en forçant l'appétit, & en provoquant les ſens, la délicateſſe des organes ſe perd. Ce défaut corrompt enſuite les mets les plus exquis, & l'habitude acheve bientôt d'ôter aux choſes toute leur excellence. Le voluptueux, au lieu des délices qu'il attendoit, ne recueille qu'infirmités, maladies, inſenſibilité d'organes, & inaptitude aux plaiſirs. La volupté augmente notre dépendance, en multipliant nos beſoins; elle eſt pernicieuſe au corps, qu'elle accable d'infirmités, & fatale à l'eſprit qu'elle conduit à la ſtupidité.

XXXIII. Du Jeu.

Tout devient abus lorſqu'on n'a ni regles ni principes, & qu'on ne fait aucun uſage de ſa raiſon. Le Jeu qui pourroit être un amuſement innocent, devient une paſſion animée par l'intérêt & ſoutenue par la vanité. On joue des jeux exceſſifs, on expoſe ſa fortune à l'inconſtance du ſort, & ſouvent on la détruit par l'envie de l'augmenter. L'intérêt paroît ici autant qu'en aucune autre occaſion, armé de toutes ſes fureurs. Un Joueur fait tous ſes efforts pour ravir le bien, je ne dis pas ſeulement de ceux qui ne l'ont jamais offenſé, mais même de ceux avec qui il eſt lié par des apparences d'amitié. La vanité inſpire auſſi à ſe faire gloire de haſarder des ſommes conſidérables, parce que cela ſuppoſe l'opulence & les richeſſes qui rendent recommandable aux yeux du vulgaire. Quel que puiſſe être le principe de l'amour du jeu, ſoit l'intérêt ou la vanité, les devoirs d'état & les ſoins domeſtiques en ſont négligés, les pertes jettent le trouble & la diviſion dans les familles, ruinent les maiſons, & laiſſent le Joueur abandonné aux remords & aux chagrins. Souvent cette paſſion ſubſiſte encore lorſqu'on n'a plus de pouvoir de la ſatisfaire; alors on a quelquefois recours à des moyens honteux ou criminels, & l'on perd l'honneur après avoir perdu les richeſſes.

Un des plus grands obſtacles au progrès de l'eſprit, c'eſt le jeu; il le tient, pour ainſi dire, dans l'inaction; il ne l'exerce que dans un petit cercle d'idées qui ne roulent guere que ſur quelques combinaiſons.

XXXIV. De l'Ambition.

Lorſque l'amour de la louange excede une honnête émulation; que cet enthouſiaſme franchit les bornes mêmes de la vanité, & que le deſir de nous diſtinguer entre nos égaux, dégénere en un orgueil énorme, il n'y a point de maux que cette paſſion ne puiſſe produire. Auſſi tout retentit-il dans le monde des déſordres qu'elle cauſe. L'Ambitieux ſe fait le centre de tout; il veut tout embraſſer & tout envahir; il n'eſt rien qui ne ſoit l'objet de ſon avidité; il ne connoît ni l'amour de la patrie, ni la fidélité qu'il doit à ſon Prince, ni les devoirs de ſon état qu'autant qu'ils ſont néceſſaires pour parvenir à ſes fins. Son intérêt ſeul décide de ſa haine & de ſon amitié. La juſtice, la probité, la bonne foi ne ſont pour lui que des noms ſans réalité. L'ambition eſt un gouffre où tout s'engloutit & ſe corrompt.

Quel étrange contraſte fait avec le caractere d'un ambitieux, & celui d'un homme modeſte & tranquille. Le repos, le bonheur & la ſécurité n'abandonnent jamais celui qui ſçait ſe borner dans ſon état, ſe contenter du rang qu'il occupe dans la ſociété, & ſe prêter aux incommodités inhérentes à ſa condition. Quels ne ſont pas au contraire les déſordres & les peines de l'ambition! Quel ridicule & quel vuide dans l'entêtement & dans les vues de l'ambitieux!

L'ambition, qui inſpire à l'homme qu'elle poſſede l'envie de parvenir à un rang élevé, lui fait enviſager ce deſir comme la paſſion des grands cœurs. Mais pourquoi l'ambition ſeroit-elle privilégiée? Eſt-elle moins paſſion que les autres? Eſt-il

moins difficile & par conséquent moins glorieux de la vaincre? Détourne-t-elle moins de la vertu ? Trouble-t-elle moins la raiſon ?

Elle leve dans l'ame de l'ambitieux tous les ſcrupules qui pourroient traverſer ſa carriere. Tous moyens lui ſont bons, s'ils le peuvent conduire au but. Qu'il n'ait de digues à ſurmonter que de la part de ſa conſcience, ſes ſuccès ſont aſſurés, il ſçaura bien la faire taire. La cauſe de ſes forfaits lui paroît ſi belle, qu'il eſt perſuadé qu'elle leur doit ſervir d'excuſe.

C'eſt cette ſorte d'ambition qui forme des Conquérans inhumains, qui les rend ennemis de tous les Etats étrangers, qui leur fait violer les droits des nations, & la ſainteté des Traités, qui les rend les fléaux de leurs voiſins, & ceux de leurs ſujets. C'eſt elle auſſi qui forme de lâches Magiſtrats, vendus aux paſſions des Grands, trop foibles pour leur donner des avis ſalutaires, aſſez injuſtes pour prononcer ſans diſcernement des Arrêts dictés par le deſpotiſme, oppreſſeur des peuples dont ils devroient être le refuge. C'eſt-elle encore qui, dans le cœur même des Prêtres, & des Cénobites, verſe le deſir des honneurs, & qui profane ſouvent, par d'indignes flatteries, des bouches deſtinées à célébrer les grandeurs de Dieu.

Paradoxe étonnant, mais vrai! on n'a guere une ambition déméſurée, ſans y joindre une extrême baſſeſſe. Curieux de grandeur, ſans ſçavoir ce qui eſt véritablement grand, l'ambitieux rampe pour s'élever à la maniere des ſerpens, qui ne s'élancent qu'en preſſant la terre de leur ventre.

Il étudie les voies de parvenir à ſes fins, & ne ſe donne aucun relâche. De ſuccès en ſuccès, il tâche toujours de s'élever. Incapable de ſe fixer, il employe comme moyen ce qu'il s'étoit d'abord propoſé comme fin. S'il ceſſe de s'élever, il

commence

commence à craindre ; & ce qui a été ſon unique objet, dès qu'il l'a obtenu, il le mépriſe. Mahomet II fit écrire ſur ſon tombeau : *Je me propoſois de ſubjuguer Rhodes, & de conquérir la ſuperbe Italie.* L'ambitieux compte pour rien tout ce qu'il a fait, & ne parle que de ce qu'il a deſſein de faire.

Notre cœur eſt une eſpece de feu qui conſume tout, qui monte toujours en haut, & qui ne dit jamais *c'eſt aſſez*. Donnez lui tout ce qu'il peut raiſonnablement déſirer, il ne fera que former de nouveaux deſirs. Eſt-il le maître de l'Univers, ou il deſire d'autres mondes à conquérir comme Alexandre, ou il ſe dégoute de ſa propre grandeur. Comme l'eſprit de l'homme n'eſt jamais las de connoître, ſon cœur n'eſt jamais las de déſirer. Ce Prince ambitieux, dont le cœur étoit plus grand que l'Univers dont il étoit le maître, n'avoit pas au fond des ſentimens plus élevés & plus vaſtes que ceux qui ſont cachés dans les ſecrettes diſpoſitions de chacun de nous, & le cœur d'un héros n'eſt pas différent de celui des autres hommes. Il ne tient qu'à la proſpérité & aux grandes occaſions, que cet homme qui habite dans une cabane, ne ſouhaite de nouveaux mondes à conquérir. Quand un homme eſt dans la pauvreté, il fait ſimplement des vœux pour avoir le néceſſaire. Lorſqu'il a le néceſſaire à la nature, il demande le néceſſaire à la condition. Eſt-il parvenu à cet état, il cherche ce qui peut ſatisfaire ſa cupidité. A-t-il obtenu tout ce que ſon cœur ſemble pouvoir déſirer, il forme contre la raiſon de nouveaux deſirs. Voyez ces maîtres du monde qui, après s'être élevés au-deſſus des autres hommes, ſouhaitent la condition des bêtes. C'eſt qu'ils peuvent ceſſer d'acquérir, mais qu'ils ne peuvent ceſſer de déſirer (*a*).

Pourquoi ceux qui ſont enfin parvenus au comble des gran-

(*a*) Abbadie, *Art de ſe connoître ſoi-même*, pag. 68, 69, 70 & 201.

deurs n'en ſont-ils plus touchés ? N'eſt-ce pas que l'ame voyant de plus près les choſes qui ont fait l'objet de ſon ambition, ſent qu'elle eſt infiniment au-deſſus d'elles ? C'eſt même de ce ſentiment & de ce principe mal appliqué que naît l'ambition. L'homme ne veut dominer ſur tout, que parce qu'il ſe connoît au-deſſus de tout. Entraîné par cet inſtinct, il croit pouvoir y ſatisfaire par la poſſeſſion des honneurs & du pouvoir ; mais le vuide qu'il ſent alors dans ſon cœur ne lui fait que trop connoître ſon aveuglement & ſa véritable dignité : & ainſi, ce qui eſt admirable, le deſir même des grandeurs, joint à ce dégoût qui ſuit leur poſſeſſion, eſt une preuve certaine qu'elles ſont au-deſſous de nous.

En effet, s'il étoit vrai que la jouiſſance des dignités fît la grandeur de l'homme, nous eſtimerions néceſſairement tous ceux qui les poſſederoient, & il ſeroit contre la nature de les mépriſer : mais n'a-t-on pas tous les jours le dernier mépris pour des Souverains même, lorſqu'ils n'ont ni vertu ni mérite ? Jamais la vue de la jouiſſance des grandeurs n'inſpira à perſonne des mouvemens fort élevés. Qu'on diſe d'un Prince qu'il poſſede un Royaume, un Empire, le monde entier ; qu'on s'exprime ſur ce point le plus noblement du monde ; tout ce diſcours pourra bien exciter nos deſirs & notre envie ; mais aſſurément il n'excitera point notre admiration. Au contraire, on admire & on aime à admirer un Roi digne de porter ce grand nom, & qui, par l'uſage qu'il fait de ſa puiſſance, juſtifie que ſon ame eſt ſupérieure à ſa Couronne. Aux yeux d'un Philoſophe, d'un vertueux citoyen, d'un homme ſenſé, d'un homme de bien, un Souverain qui trouve le moyen de faire porter deux épis de bled à un champ qui n'en portoit qu'un, eſt plus digne de notre amour & de notre admi-

ration, que celui qui cherche follement à s'illustrer par des conquêtes, par des Provinces ravagées, & par des Trônes renversés.

XXXV. De l'Orgueil.

L'Orgueil est ingénieux à prendre toutes sortes de formes il emprunte jusqu'au masque de l'humilité & de la modestie. Diogene le Cynique disoit qu'il ne trouvoit pas les Lacedemoniens moins orgueilleux avec leurs habits déchirés, que les Rhodiens avec leurs robes brodées d'or.

XXXVI. De la Colere.

La Colere est un mouvement furieux qui transporte la créature; c'est une impression profonde qui suit l'offense, & que le désir de la vengeance accompagne toujours. C'est une maladie de tempérament, le plus grand fleau de l'homme. Elle fait que nous traitons les autres hommes d'une maniere injuste, dure & injurieuse. Celui qui y est sujet ne peut entendre la raison. La Colere ôte la prudence & expose l'homme à toutes les embuches de ses ennemis. Elle est une reconnoissance de notre foiblesse, & un aveu que nous avons été sensiblement offensés (*a*). Dans les grandes ames, elle est plus facile à appaiser, & celui qui sçait la réprimer est parvenu au plus haut degré de sagesse.

XXXVII. De la Cruauté.

La Cruauté est un vice plutôt qu'une passion; aussi ce sentiment ne peut-il être employé à aucun bon usage. La foiblesse produit la cruauté, de même que la clémence est inséparable de la grandeur d'ame. On a toujours remarqué que les personnes les plus lâches & les plus foibles étoient les plus sujettes à la Cruauté.

XXXVIII. De l'Espérance.

Il n'y a point de passion qui soit plus féconde en illusions que l'Espérance. Elle est ordinairement le songe d'une personne éveillée. L'homme lui a cependant de grandes obligations. Elle prolonge nos jours, fortifiant le cœur dont elle augmente les esprits vitaux. Aussi la voit-on briller sur le visage & dans

(*a*) *Convitia, si irascare, agnita videntur; spreta exolescunt.* Tacit.

les yeux, par le mouvement qu'elle communique au sang. Ses charmes adoucissent les maux les plus rudes. C'est une amie fidele qui n'abandonne point un cœur malheureux. Elle est nécessaire pour faire réussir les hautes entreprises, chacun s'engage sur sa parole, & nous ne pouvons lui refuser notre confiance, quoique nous l'ayons souvent surprise en mensonge; car elle est sujette à ne nous présenter des biens apparens, que pour nous jetter dans des maux cachés & réels. Tenons-nous sur nos gardes contre une passion qui a plus de courage que de prudence.

XXXIX. De la Crainte.

La Crainte, au contraire, glace les sens & suspend leurs fonctions; elle retire le sang autour du cœur, comme pour le défendre, & répand une paleur mortelle sur le visage. Cette passion dans son trouble, fuit les choses même qui peuvent la secourir. L'un dans sa frayeur jette ses armes, l'autre reste immobile ou court à sa perte. Tous sont incapables de suivre un bon conseil & de choisir le parti le plus salutaire.

XL. De la Médisance.

Donner atteinte à la réputation de quelqu'un, ou en révelant une faute qu'il a commise, ou en découvrant ses vices secrets, est une action permise & quelquefois même nécessaire, s'il en résulte un bien pour la personne qu'on accuse, ou pour celles devant qui on la dévoile. On fait bien d'informer un pere des déportemens d'un fils libertin; un Abbé ou Prieur claustral des déréglemens d'un Moine vagabond; l'Etat, ou le Prince, des projets téméraires d'un sujet factieux; le Public même, des noirceurs que cache au grand jour un hypocrite dangereux, surtout après qu'on a vainement essayé de corriger les coupables par de charitables remontrances. Ce n'est pas là précisément médire.

On entend communément par médisance, une satyre maligne lâchée contre un absent, dans la seule vûe de le décrier & de l'avilir. On peut étendre ce terme aux libelles diffamatoires,

médiſances d'autant plus criminelles, qu'elles font une impreſſion & plus forte & plus durable : auſſi chez tous les peuples policés en a-t-on fait un crime d'Etat qu'on y punit ſéverement.

Le vindicatif ſe hâte de noyer toutes ſes peines dans le mal d'autrui, & l'accompliſſement de ſes déſirs lui promet un torrent de volupté. Mais qu'eſt-ce que cette volupté? C'eſt le premier quart d'heure d'un criminel qui ſort de la queſtion ; c'eſt la ſuſpenſion ſubite de ſes tourmens, le répit qu'il obtient de l'indulgence de ſes Juges, ou plutôt de la laſſitude de ſes bourreaux. XLI. De la Vengeance.

Si la clémence eſt une vertu, la vengeance doit néceſſairement être une paſſion vicieuſe.

Le meilleur moyen de nous venger, c'eſt de ne point reſſembler à celui qui nous fait une injure, dit Marc-Antonin (*a*). Ce mot eſt pris de Diogene. Quelqu'un lui ayant demandé : *Comment pourrai je me venger de mon ennemi ?* Il lui répondit : *en te rendant honnête homme.*

Il n'y a aucun cas où la vengeance ſoit permiſe dans les Societés civiles, parce que nul ne peut être Juge en ſa propre Cauſe. Elle n'eſt glorieuſe qu'aux Loix ou à ceux qui, ſous l'autorité des Loix, puniſſent comme elles, c'eſt-à-dire, ſans reſſentiment & pour le ſeul intérêt de la Societé.

Il eſt glorieux ſans doute de vaincre le reſſentiment d'une injure perſonnelle, mais il eſt honnête de venger celle d'autrui. Il eſt louable de pourſuivre la vengeance de la mort de ſon pere, par les voyes de la Juſtice & devant un Juge légitime. Il y a de l'infamie à une femme de ne pas venger le ſang de ſon mari.

L'induſtrie qui fait l'opulence des familles & la puiſſance des Etats, eſt fille de l'intérêt ; mais, pour être avantageuſe à la XLII. De la Prodigalité, & de l'Avarice.

(*a*) Liv. VI de ſes Réflexions morales.

ſocieté & compatible avec la vertu, elle ne doit exciter aucun déſir inquiet dans les particuliers. Ainſi que la plûpart des paſſions, l'amour déſordonné des richeſſes n'eſt un vice que par ſon excès : Corrigé par une ſage modération, il redeviendroit une affection innocente. L'or ou l'argent étant en conſéquence d'une convention générale, la clef du commerce & l'inſtrument de nos beſoins, il n'eſt pas plus criminel d'en déſirer, que de ſouhaiter les choſes mêmes qu'on acquiert avec ces métaux. Mais comme trop d'alimens chargeroient l'eſtomach d'un ſuperflu de nourriture nuiſible à leur digeſtion, l'abondance des richeſſes cauſe auſſi une eſpece de repletion, plus dangereuſe par ſes ſuites, parce que pour l'ordinaire, elle déprave les mœurs.

Tout amour immoderé des richeſſes eſt vicieux, mais n'eſt pas toujours avarice. Un avare, à proprement parler, eſt celui qui, pervertiſſant l'uſage de l'argent fait pour nous procurer les néceſſités de la vie, aime mieux ſe les refuſer, que d'altérer ou ne pas groſſir un tréſor qu'il laiſſe inutile.

L'avare, plus cruel encore à lui-même qu'au genre humain, & moins riche de ce qu'il poſſede, que pauvre de ce qu'il n'a point, eſt la victime de ſon avarice.

Quel étrange contraſte font avec les avares ces prodigues forcenés à qui d'amples revenus ſont toujours inſuffiſans, gens que l'opulence appauvrit, qui plus ils s'enrichiſſent, plus ils tendent à leur ruine. Leurs déſirs & leur dépenſe excedent toujours leur fortune, quelqu'immenſe qu'elle puiſſe être.

Un prodigue, toujours diſpoſé à ſe mettre hors d'état de continuer des dépenſes dans leſquelles il fait conſiſter ſa joie & ſa gloire, & un avare toujours borné à des préparatifs & toujours empreſſé pour acquerir des choſes dont il ne ſe ſert jamais, ſont des ſujets de mépris pour tous les hommes qui ne ſont pas

infectés du même vice. Ce ſont des victimes dignes d'être immolées à la riſée du public.

Les Poëtes ſatyriques ont rafiné à l'envi ſur les avares. Horace parle d'un avare qui ne peut ſe réſoudre à prendre une tiſanne faite de ris, laquelle coûtoit trois ſols. Selon l'un des Auteurs de l'Antologie, un avare ſe pendit pour avoir ſongé la nuit qu'il faiſoit de la dépenſe; & un autre avare ne ſe pendit point, parce qu'on vouloit lui vendre trop cher la corde qu'il marchandoit. Lucilius ſe mocque d'un certain avare qui s'étoit inſtitué lui-même ſon héritier.

L'avarice eſt une paſſion ſi baſſe, qu'il y a peu de gloire à la vaincre, & que la véritable gloire conſiſte à ne la pas avoir. La corruption des hommes leur faiſant regarder l'ambition, l'amour, & les autres ſemblables paſſions comme nobles, ou du moins comme honnêtes, ils trouvent qu'il y a de l'honneur à ſurmonter des ennemis eſtimables, au lieu que s'étant tous accordés à regarder l'avarice comme une paſſion honteuſe & qu'on doit étouffer, ils jugent qu'il n'y a nulle gloire à la vaincre, quoiqu'il y ait beaucoup d'infamie à y céder.

Si vous donniez (dit un ancien) la terre & le monde entier à l'avare poſſedé toujours de la même maladie, il ſe voleroit lui-même & ſe priveroit de tout pour mettre quelque choſe en réſerve & pour augmenter ſon tréſor (*a*).

Il ſemble qu'un avare n'acquiert des richeſſes que pour en déſirer davantage (*b*). L'âge qui corrige pluſieurs paſſions, ne fait qu'augmenter & fortifier celle-ci. Nous paſſons notre vie à ſouhaiter & à pourſuivre le bien; & lorſque la vieilleſſe nous en ôte l'uſage, elle augmente en nous le déſir de le poſſeder.

(*a*) Creſcit amor nummi, quantum ipſa pecunia creſcit.
(*b*) Varron.

XLIII. De l'Intempérance.

Quelqu'opposés que puissent être les autres vices à la raison ; ils en laissent du moins certaine lueur, certain usage, certaine regle ; mais l'yvresse ôte toute regle, tout usage, toute lueur de la raison ; elle éteint absolument cette particule, cette étincelle de la Divinité qui nous distingue des bêtes, & elle détruit par-là toute la satisfaction, toute la douceur que chacun doit recevoir & mettre dans la société humaine.

L'yvresse dégrade de l'humanité celui dont elle s'empare, & le réduit à la condition des bêtes féroces & stupides. Il n'est capable d'aucun secret, il ne peut mériter aucune confiance.

Pour inspirer aux jeunes Lacedémoniens le goût de la sobrieté, on amenoit devant eux des esclaves qu'on avoit enyvrés exprès, & ce spectacle qui leur présentoit un tableau fidele du honteux abrutissement dont l'yvresse est accompagnée, faisoit en effet, pour l'ordinaire, une forte impression sur leurs esprits. On n'est pas réduit parmi nous à cette ressource bizarre ; nous n'avons pas besoin de faire ennivrer des valets, pour donner à nos enfans des leçons d'intempérance. Quantité de nos Concitoyens de toute espece & de tout état, prennent très-volontiers sur eux le rôle des esclaves de Sparte ; & tel peut-être le matin a déclamé en chaire contre l'intempérance, qui, le soir, en sortant de table, pourra fournir la preuve des excès dont elle est la source. S'il ne faut pour enseigner la tempérance, que ne la point pratiquer, nous ne manquerons pas de maîtres.

Dracon punissoit l'yvresse de mort. Solon restraignit cette peine au Magistrat qui paroissoit yvre (*a*). Pittacus punissoit doublement le crime commis dans l'yvresse. Ni les Loix Romaines, ni les Loix Françoises n'ont établi aucune peine pour l'yvresse ; mais elle ne peut servir d'excuse aux criminels. Le vin & l'amour

(*a*) *Diogen. Laert. in Sol. & in Pittac.*

seroient

ſeroient impayables, dit un Poëte, s'ils accordoient l'impunité de toute ſorte de licence (*a*).

S'il étoit poſſible, en ne ſuppoſant en deux hommes d'autre différence dans les organes & les ſenſations, que celle qu'un régime de vie intempérant ou frugal peut y avoir produite, de comparer par expérience la ſomme des plaiſirs de part & d'autre, ſans égard pour les ſuites, & à ne mettre en compte que la ſatisfaction ſeule des ſens, il n'eſt pas douteux qu'on ne prononçât en faveur de l'homme ſobre. L'intempérance porte des coups terribles à la vigueur des membres & à la ſanté du corps; & le tort qu'elle fait à l'eſprit eſt plus grand encore, quoique moins redouté. Une indifférence pour tout avancement, une conſommation miſérable du tems, l'indolence, la molleſſe, la fainéantiſe & la révolte d'une multitude d'autres paſſions, que l'eſprit énervé, ſtupide, abruti, n'a ni la force ni le courage de maîtriſer; voilà les effets palpables de cette freneſie. La Loi naturelle nous preſcrit la ſobrieté. La nature a déterminé la quantité des alimens que nous devons prendre, par le degré de chaleur & la capacité de notre eſtomach, & leur qualité, non-ſeulement par le ſentiment agréable ou déſagréable qu'ils excitent dans le Palais, mais auſſi par les effets bons ou mauvais qu'ils peuvent produire par rapport à la ſanté. La ſanté eſt la conſtitution du corps, dans laquelle le ſouffle de vie qui l'anime, agit avec le plus d'énergie. Altérer la ſanté, c'eſt diminuer la vie. Un homme vit moins, lorſqu'il ſe porte moins bien, & meurt dès que ſa ſanté eſt totalement détruite. La même Loi qui nous défend d'attenter à notre vie, nous défend donc auſſi de donner volontairement atteinte

(*a*) . . . . . Nimis viſe eſt vinum atque amor,
Si ebrio atque amanti impunè facere
Quod lubeat, licet. *Plaut.*

à notre santé. Celui qui prend un poison lent, est-il moins homicide qu'un déterminé qui se poignarde ? On condamne sans hésiter celui-ci. Pourquoi fait-on grace à celui-là ?

XLIV De la Jalousie. La jalousie est une crainte de perdre ou de partager quelque bien. Elle s'excite moins par de véritables sujets d'inquietude, que par la grande estime qu'on fait de ce bien. Elle cause une curiosité très-déraisonnable de vouloir s'éclaircir de son mal.

Cette passion nous rend haïssables aux yeux des autres hommes, par le chagrin que nous concevons des avantages qu'ils possedent. Elle n'agite pas moins les hommes pour les plus petites choses que pour les grands intérêts. Le Potier (dit un ancien) est plein de jalousie contre le Potier, le Musicien, contre le Musicien, le Mandiant contre le Mandiant (*a*).

Jamais, au gré de la jalousie, un bonheur n'a été mérité. S'il semble être l'effet du hazard, aussitôt nous nous élevons contre la fortune, nous la trouvons aveugle, nous sommes étonnés qu'elle se soit aussi grossierement méprise. Nous maudissons notre destinée, comme si elle n'étoit pas dirigée par quelque chose de supérieur qui décide souverainement du sort des hommes. Si c'est une affaire de grace émanée de la main du Souverain, nous frondons la faveur, nous blamons le mauvais choix, nous crions contre une préférence injuste à nos yeux. Nous arborons un air de bons Citoyens, pour plaindre ce pauvre Etat où les préventions & les personnalités décident du choix des hommes, sans examen & sans discernement ; mais ce même Etat que nous affectons de plaindre, nous paroîtroit conduit par l'équité & par la Justice même, si les graces qui dépendent du Gouvernement, étoient répandues sur nous ou sur les nôtres. Telle est l'injustice inséparable de la jalousie toujours aveugle, & qui fait

(*a*) Hésiode.

que, dès l'inſtant que nous croyons voir un heureux, nous travaillons à ſon malheur.

Ce que j'ai dit de l'avarice, il faut le dire de l'envie. C'eſt une paſſion tout auſſi baſſe, tout auſſi honteuſe, & tout auſſi mépriſée que l'avarice. L'envie regne ſur les ames baſſes. C'eſt par un ſentiment d'envie que nous haïſſons, tandis qu'il eſt vivant, ce même homme vertueux auquel nous payons après la mort, un tribut de regrets inutiles. XLV. De l'Envie.

L'envie eſt le plus grand des ſupplices, & l'envieux eſt à lui-même ſon Juge & ſon bourreau. On ne ſçait, quand on voit un envieux triſte, s'il lui eſt arrivé du mal à lui, ou s'il eſt arrivé du bien aux autres.

L'opiniâtreté qui eſt un attachement à notre propre ſens, bleſſe les autres hommes par le mépris que nous ſemblons faire de leurs ſentimens, malgré les raiſons ſur leſquelles ils ſe trouvent appuyés. XLVI. De l'Opiniâtreté.

Nous pouvons tirer beaucoup d'avantages de la honte. Cette paſſion eſt un contrepoiſon excellent contre tous les vices & un acheminement à la vertu pour celui qui en fait un bon uſage. La honte eſt une eſpece de triſteſſe mêlée de crainte & de défiance de ſoi-même. Elle eſt ordinairement oppoſée à l'orgueil, mais quelquefois elle eſt elle-même un orgueil ſecret irrité & affligé par les obſtacles. XLVII. De la Honte.

C'eſt une honte mal entendue & enfantée par l'orgueil, qui eſt la cauſe de l'opiniâtreté dans l'erreur, & de l'obſtination dans le crime. Fauſſe & dangereuſe opinion qui cache aux eſprits prévenus, qu'il y a ſouvent plus de magnanimité à ſe corriger qu'à n'avoir rien de repréhenſible, & plus de force à ſe relever, qu'à ne point tomber !

La pareſſe eſt un vice honteux, qui nous rend inutiles & à XLVIII. De la Pareſſe.

nous-mêmes & au public. L'ennui, ce fleau de la vie, eſt le fils de la pareſſe (*a*); & ce vice nous éloignant du travail, nous fait abandonner par nonchalance & par lâcheté nos devoirs, non-ſeulement à l'égard des autres hommes, mais envers Dieu même. C'eſt une triſteſſe, une peſanteur, un engourdiſſement qui ôte à l'ame le courage & qui lui donne de l'averſion pour toute action vertueuſe & raiſonnable, dès qu'elle eſt accompagnée de la moindre difficulté. Le penchant au repos & à la tranquillité, n'eſt ni moins naturel ni moins utile que l'envie de dormir; mais une averſion générale pour les affaires ne ſeroit pas moins funeſte à l'eſprit, qu'un aſſoupiſſement continuel le ſeroit au corps.

XLIX.
De la Flatterie.

Depuis qu'il y a des puiſſans & des riches, il y a des flatteurs. La crainte, l'intérêt, la vanité les ont fait éclore & les perpétuent.

Quoique la flatterie ne ſoit pas du nombre des paſſions, elle ſçait ſi bien entrer dans leurs vûes, favoriſer leurs projets, ſe conformer à leurs inclinations, qu'elle ſemble ſe métamorphoſer dans la paſſion à laquelle elle cherche à plaire.

Celui qui ſçait taire des vérités dures, & qui a le talent de gagner les bonnes graces des perſonnes avec qui il eſt en liaiſon, par des complaiſances qui ne tendent point à les corrompre, eſt fort éloigné du caractere odieux de flatteur. (*b*)

L.
De la Raillerie.

La raillerie eſt une injure déguiſée, d'autant plus difficile à ſupporter, qu'elle porte une marque de ſupériorité. Cette paſſion eſt quelquefois ſi forte, qu'on voit des perſonnes ſacrifier, pour un bon mot, leur fortune, s'attirer des affaires fâcheuſes,

(*a*) Non je ne connois point de fatigue plus rude,
Que l'ennuyeux loiſir d'un mortel ſans étude. *Boileau*.

(*b*) Obſequium amicos, veritas odium parit. *Terent*.

perdre un ami ou un protecteur : étrange effet de l'amour propre, qu'on ne voie pas ses défauts, & qu'on soit si éclairé sur ceux des autres !

La raillerie blesse moins l'équité naturelle que la médisance, par la raison que celui qu'elle attaque étant présent, est pour l'ordinaire à portée de se défendre. Mais si elle est moins criminelle, elle est souvent plus offensante, parce qu'elle porte deux coups à la fois; l'un à l'honneur, & l'autre à l'amour propre ; elle flétrit & deconcerte. C'est une passion d'autant plus dangereuse, qu'elle entreprend de forcer l'amour propre jusques dans son dernier rétranchement, voulant rendre celui qui est l'objet de la raillerie, ridicule à ses propres yeux.

Le tour malin que la raillerie prend, ajoute presque toujours au chagrin qu'on ressent, d'être taxé d'un défaut, d'un travers ou d'une foiblesse, le dépit humiliant de n'avoir pas repoussé à l'instant le trait mocqueur par une saillie plus mordante. On aimeroit mieux être décrié absent, que d'être raillé en face.

Cependant la raillerie n'est pas toujours un outrage, ni par conséquent un crime ; il en est d'innocentes, qu'on a comparées à des éclairs qui éblouissent sans brûler ; pour n'être pas dangereuse, il faut qu'elle terrasse les indifférens, sans blesser les intéressés.

Si l'esprit & la prudence marchoient toujours de compagnie, tout railleur seroit circonspect, car un railleur n'est jamais un stupide. Mais bien loin que l'esprit, & sur-tout cette sorte d'esprit qui forge des traits mordans, soit prudent & réservé, plus il est vif & fécond en saillies, plus aussi pour l'ordinaire est-il inconsideré. On a tant de peine à sacrifier un bon mot, que lorsqu'il se présente, on ne tient gueres contre la démangeaison de briller, dût-on, en le lâchant, perdre un ami, dégoûter un bienfaiteur, ou aliéner un patron.

Il n'eſt pas défendu de railler ; ce ſeroit trop affadir les converſations, ce ſeroit mettre trop à l'aiſe les vices & les ridicules. La raillerie eſt un ſel agréable, quand ſa doſe eſt modérée mais âcre, quand on le prodigue. Raillez ſi l'humeur vous y porte, mais raillez avec prudence.

Les plus imparfaits ſont les plus mocqueurs, parce que le ſentiment de leurs imperfections leur fait ſouhaiter d'en trouver dans les autres.

La raillerie ſur un ami eſt la moins pardonnable de toutes ; c'eſt une véritable trahiſon.

On ne doit jamais ſe permettre aucune raillerie à laquelle celui même qui en eſt le ſujet ne prenne plaiſir, & dont il ne rie auſſi volontiers que tous ceux qui n'y ont aucun intérêt.

Epargnez ceux que l'âge ou le caractere a placés au-deſſus de vous. C'eſt une liberté effrénée que de railler un homme à cheveux blancs, un Pere, un Maître, un Magiſtrat.

Ménagez auſſi ceux qui ſont au-deſſous, ſi vous n'avez ſur eux aucun droit de correction. Votre ſupériorité leur imprimant un reſpect timide, vous les livre ſans défenſe. C'eſt attaquer avec trop d'avantage ; c'eſt tirer des coups de feu ſur un homme nud & ſans armes ; c'eſt terraſſer un enfant : conduite pleine de baſſeſſe, de railler des gens à qui on en impoſe par ſa puiſſance !

Que s'ils vous ſont ſubordonnés, l'uſage de la raillerie ne vous eſt pas interdit. C'eſt un moyen ſouvent très-efficace, pour les plier au joug de la vertu & des bienſéances. On s'abſtient plus facilement des actions dont on rougit, que de celles dont on appréhende les ſuites. La jeuneſſe téméraire s'étourdit ſouvent ſur ſes craintes ; mais l'amour propre, piqué par une

ſanglante ironie, en reſſent toute l'amertume. On ſe corrige quand on ne peut pas ſe venger.

C'eſt ſur-tout entre les égaux que la raillerie eſt permiſe. C'eſt alors un jeu d'eſprit innocent, un ingénieux combat, dont le ſort changeant & mobile amuſe agréablement, pourvu que les combattans ſoient à peu près de même force; car c'eſt une lâcheté que de railler quelqu'un qui n'a pas reçu du Ciel le don de la repartie.

La raillerie même entre égaux, doit être rare, délicate & modérée.

Un eſprit bienfait, qui ſçait entendre raillerie, ſe laſſe pourtant à la fin de plaiſanteries perpétuelles; il entre en défiance, il ſoupçonne qu'on le mépriſe, qu'on le veut rendre ridicule. Cette idée qui le trouble, lui ravit ſon enjouement; ce n'eſt plus qu'en eſquivant qu'il ſoutient encore la joute; ſa défaite eſt aſſurée pour peu que vous le preſſiez, mais gardez-vous de le faire. Dans un combat d'eſprit, ſur-tout avec des amis, on doit craindre de remporter un avantage trop complet.

La raillerie, pour être délicate, ne doit toucher qu'à de foibles défauts, ou qui du moins paſſent pour l'être, & ne relever que des fautes legeres, dont la conviction n'entraîne point avec ſoi le dèshonneur & l'infamie, & ne faſſe pas à l'amour propre une plaie trop ſenſible.

L'indiſcrétion eſt un crime où l'injuſtice ſe joint à l'imprudence. Reveler le ſecret ou d'un ami ou de tout autre, c'eſt diſpoſer d'un bien dont on n'étoit pas le maître, c'eſt abuſer d'un dépôt; & cet abus eſt d'autant plus criminel, qu'il eſt toujours irrémédiable. Si vous diſſipez des fonds qu'on vous avoit donnés en garde, peut-être ne ſera-t-il pas impoſſible de les reſtituer un jour; mais comment faire rentrer dans les ténébres du myſtére, un ſecret une fois divulgué? LI. De l'Indiſcrétion.

Qu'on ait promis de garder le ſilence, ou qu'on ne l'aït pas promis, on n'y eſt pas moins obligé, ſi la confidence eſt telle qu'elle l'exige d'elle-même : l'écouter juſqu'au bout, c'eſt s'engager à ne la point révéler.

Recommander à ſon confident la diſcrétion, s'il eſt prudent, c'eſt une précaution de trop, il ſçauroit bien ſe taire ſans cela. La recommander à un imprudent, c'eſt un ſoin auſſi ſuperflu, ſa promeſſe ne met pas votre ſecret plus à l'abri. Il ne croit pas, s'il ne l'a point promis, être obligé à ſe taire; & ſi, par hazard, il ſe tait, ce ſera faute de mémoire ou d'occaſion. Mais ſi malheureuſement il a promis d'être diſcret, l'occaſion & la mémoire ne pourront pas lui manquer. Sa promeſſe lâchée, il la péſe & l'examine, ce qu'il n'avoit pas fait auparavant; il ſent qu'il s'eſt trop avancé, & il voudroit bien retenir ſa parole. Quel péſant fardeau qu'un ſecret pour un homme ſans jugement! Il n'a garde d'oublier ce que vous lui avez confié. Peut-on porter, ſans y ſonger, un poids ſi accablant ? Il croit que chacun s'apperçoit de l'embarras qu'il éprouve au-dedans, qu'on pénétre au fond de ſon ame, & qu'on y lit votre ſecret; & pour s'épargner le chagrin d'être à la fin deviné, il ſe réſout à vous trahir, mais c'eſt après avoir averti le nouveau confident, de ſonger que ce qu'il lui découvre eſt de la derniere importance.

Rien n'eſt plus ſûr que de garder ſoi-même ſon ſecret; mais ſi c'eſt une charge qui vous importune & vous péſe, eſt-ce à vous de trouver mauvais qu'un autre veuille à ſon tour s'en débarraſſer auſſi ?

LII. Les paſſions modérées par la raiſon, peuvent ſe tourner en vertus.

Que deviendra la raiſon innée, la lumiere naturelle, enſevelie ſous les trophées du vice? Ce que devient le ſoleil caché ſous un nuage, il luit encore aſſez pour éclairer ceux qui ont la vûe ſaine. La dépravation de la morale autoriſe les vicieux, mais

mais elle ne corrompt pas les cœurs droits. Tel se livroit aveuglément au torrent, qui sera effrayé de l'abîme où il couroit se précipiter, si le calme de ses passions lui laisse entendre un instant la voix intérieure qui le rappelle.

Les vicieux qui, par leur nombre, font dans le monde le parti dominant, n'ont point proscrit ouvertement la vertu, & ne la combattent jamais sous ses véritables noms. Pour avoir droit de la persécuter, ils lui en substituent d'odieux, affectent de la méconnoître, & canonisent les vices, décorés de ses livrées. Ils nomment imbécillité, la droiture & la bonne foi; lâcheté, le pardon des injures; gravité pedantesque, la sage circonspection; le mépris de l'or, folie; la générosité, foiblesse.

L'ambition au-contraire est transformée dans leur bouche, en noble émulation; la ruse & les tromperies sont de l'industrie, de l'adresse; la bigote hypocrisie prend le nom de piété; la duplicité, celui de fine politique; la feinte, les détours & la dissimulation sont des chef-d'œuvres de prudence; l'emportement n'est que vivacité, l'orgueil, grandeur de sentimens; l'ardeur de se venger, un point d'honneur indispensable, & la férocité, bravoure. On couvre les vices du nom des vertus voisines. On appelle un présomptueux libre & hardi, un craintif modéré; un ignorant, bon; un mauvais gouvernement, fin & avisé.

Ce qu'il y a de vrai, c'est que les passions modérées par la raison, peuvent se tourner en vertus. La Jalousie réglée peut former un zèle discret. L'envie modérée peut devenir une émulation louable. L'amour & la haine, le désir & l'aversion sont des vertus, lorsque la raison les gouverne. La hardiesse, si l'on reprime sa fougue, deviendra une véritable valeur. La colere, dépouillée de sa violence, peut-être convertie en Justice. La

crainte qui prévoit les dangers, peut aisément, en lui ôtant son trouble, être changée en prudence.

N'attribuons qu'à la violence des passions, l'ignorance actuelle de nos devoirs & la dépravation de nos mœurs. Faisons taire pour quelques instans leur murmure bruyant, la voix de la raison ne manquera pas de se faire entendre. Rendons-nous à ses tendres invitations, elle n'attend que notre consentement pour nous rendre heureux. Mais qu'exige-t-elle? Que faut-il faire? Aimer Dieu, vous aimer vous-même, aimer vos semblables, voilà toutes vos obligations. Du premier de ces trois amours naît la piété; du second, la sagesse; le troisiéme engendre toutes les vertus sociales.



CHAPITRE SECOND.

De l'Amour de Dieu.

SECTION PREMIERE.

Il est un Dieu, & il gouverne le monde.

L'AME trouve en elle l'idée d'un Etre qui connoît tout, qui est tout-puissant, & qui est extrêmement parfait ; & de cette notion même, elle juge que Dieu qui est cet Etre tout parfait, est ou existe. Elle a des idées distinctes de plusieurs autres choses, mais elle n'y remarque rien qui l'assure de l'existence de leur objet ; au lieu qu'elle apperçoit en celle-ci, non pas seulement comme dans les autres, une existence possible, mais une existence absolument nécessaire & éternelle. Comme, de ce que l'ame voit qu'il est nécessairement compris dans l'idée qu'elle a du triangle, que ses trois angles soient égaux à deux droits, elle se persuade absolument que le triangle a trois angles égaux à deux droits ; de même, de cela seul qu'elle apperçoit que l'existence nécessaire & éternelle est comprise dans l'idée qu'elle a d'un Etre tout-parfait, elle doit conclure que cet Etre tout-parfait est ou existe. C'est une vérité que le plus grand Philosophe du dernier siécle a démontrée (*a*). I. Cette vérité ; qu'il y a un Dieu, se démontre par cela seul, que la nécessité d'être, ou d'exister, est comprise dans la notion que nous avons de lui.

Les Nations, quelques différentes & quelques opposées qu'elles aient été par leurs caracteres, par leurs inclinations, par leurs mœurs, se sont trouvées & se trouvent encore aujourd'hui toutes réunies dans un point essentiel qui est le sentiment intime II. Toutes les Nations, tous les hommes ont toujours eu quelques principes de Religion.

(*a*) Les Principes de la Philosophie de Descartes, premiere Partie.

d'un Etre ſupérieur. C'eſt l'opinion de tous les ſiécles, de toutes les contrées, de tous les peuples. Ils ont toujours eu, & ont encore des pratiques extérieures qui ſervent à manifeſter ce ſentiment au-dehors. Dans quelque pays qu'on ſe tranſporte, on y trouve des Prêtres, des Autels, des Sacrifices, des Fêtes, des Cérémonies religieuſes, des Temples & des lieux conſacrés à la Religion. Par tout, on apperçoit chez tous les hommes un reſpect & une crainte pour la Divinité, des hommages & des honneurs qui lui ſont rendus, un aveu public de leur entiere dépendance à ſon égard dans toutes leurs entrepriſes, dans tous leurs beſoins, dans tous leurs périls. Incapables de pénétrer par eux-mêmes dans l'avenir & de s'aſſurer des ſuccès, ils ſont attentifs à conſulter la Divinité par les Oracles & par d'autres voies ſemblables, & à mériter ſa protection par des prieres, par des vœux, par des offrandes. C'eſt par cette autorité ſuprême qu'ils croyent mettre un ſceau inviolable à la ſolemnité des Traités; c'eſt elle qu'ils font intervenir dans les ſermens; c'eſt à elle que, par les imprécations, ils confient & abandonnent la punition des crimes & des perfidies qui échappent à la connoiſſance & au pouvoir des hommes. Dans tous les beſoins particuliers, voyages, mariages, maladies, la Divinité eſt invoquée. C'eſt par-là que commencent & finiſſent tous les repas. Nulle guerre ne ſe déclare, nul combat ne ſe donne, nulle entrepriſe ne ſe forme, ſans avoir auparavant imploré ſon ſecours, & la gloire des ſuccès lui eſt toujours rapportée par des actions de graces publiques & par l'oblation des plus précieuſes dépouilles.

On ne voit point de variété ſur le fonds de cette croyance. Si quelques particuliers, gâtés par une mauvaiſe Philoſophie, oſent de tems en tems s'élever contre cette doctrine, ils ſont

auſſitôt déſavoués par un cri public, & demeurent ſeuls, ſans faire corps & ſans former de ſecte. Tout le poids de l'autorité publique tombe ſur eux, juſqu'à mettre leur tête à prix, & ils ſont regardés par tout comme des hommes exécrables & comme des peſtes de la ſociété civile, avec qui l'on ne peut conſerver aucun commerce.

Un conſentement ſi général, ſi uniforme, ſi conſtant de toutes les Nations de l'Univers, que ni l'intérêt des paſſions, ni les faux raiſonnemens de quelques Philoſophes, ni l'autorité & l'exemple de certains Princes, n'ont jamais pû affoiblir ni faire varier, ce conſentement, dis-je, n'a pû venir que d'un premier principe qui fait partie de la nature de l'homme, d'un ſentiment intime gravé dans le fonds de ſon cœur par l'auteur de ſon Etre, & d'une tradition primordiale auſſi ancienne que le monde.

Voilà l'origine & la ſource de la Religion des Anciens, véritablement digne de l'homme, s'il avoit pû ſe tenir à la pureté de ces premiers principes; mais les erreurs de l'eſprit & les vices du cœur, funeſtes effets de la corruption de la nature humaine, ont étrangement défiguré ces premiers traits. Ce ſont de courtes lueurs & des étincelles brillantes qu'une dépravation générale n'a pû éteindre, mais qui ſont incapables de diſſiper la nuit profonde & noire qui regne preſque par-tout, & qui ne préſente qu'abſurdités, que folies, qu'extravagances, que licence de mœurs & de déſordres, en un mot qu'un amas monſtrueux d'égaremens & de diſſolutions.

III. Il n'eſt point d'Athée abſolument décidé.

L'exiſtence de Dieu eſt la plus manifeſte, comme la premiere & la plus grande de toutes les vérités. Peu de Philoſophie fait incliner l'eſprit à l'Atheïſme; beaucoup de Philoſophie ramene l'eſprit à la connoiſſance de Dieu. Celui qui conſiderera ſuper-

ficiellement les causes secondes séparées & désunies, pourra s'y borner & n'aller pas plus loin; mais celui qui observera profondément même ces causes liées & enchaînées les unes aux autres, sera forcé d'avoir recours à une sagesse infinie qui a créé le tout, & qui en maintient l'arrangement.

Il n'est point d'Athée absolument décidé. Les Livres Saints expriment que l'*insensé a dit dans son cœur : il n'y a point de Dieu* (*a*). Ils ne rapportent pas que l'insensé le pense, mais qu'il se le dit lui-même, plutôt comme une chose qu'il souhaite, que comme une chose dont il soit persuadé. Personne ne nie la Divinité que ceux qui croient avoir intérêt qu'il n'y en ait point. Ce qui prouve que l'Atheïsme est plutôt sur les lévres que dans le cœur, c'est que tous les Athées aiment à parler de leur opinion, comme s'ils cherchoient l'approbation des autres pour s'y fortifier. On en voit aussi qui tâchent de se faire des disciples comme toutes les autres sectes; & ce qui est plus fort encore, c'est qu'il s'en est trouvé qui ont mieux aimé être condamnés à mort, & mourir en effet, que de renoncer à leur opinion. S'ils avoient cru fermement qu'il n'y a point de Dieu, de quoi se seroient-ils mis en peine ?

On ne peut penser qu'il y ait des hommes qui aient jamais pû se porter avec connoissance à cet excès d'égarement, de croire qu'il n'y a point de Dieu. On ne doit pas supposer non plus qu'il y en ait, lesquels, après des recherches & des méditations convenables, aient imaginé une Divinité indolente qui n'a produit tant d'Etres, que par une aveugle fécondité de la nature, & abandonné les Etres créés au caprice des hazards. Croire le néant source de tout ce qui est, le fini éternel, ou l'infini un assemblage de tous les Etres bornés, c'est

(*a*) *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus.*

une opinion si absurde, qu'aucun homme raisonnable n'a pû l'avoir. Un véritable Athée seroit un homme qui, faisant usage de la raison, jugeroit & se persuaderoit qu'il n'y a point de Dieu ; or cette supposition renfermant les deux contradictoires, est impossible. La raison n'est affoiblie dans aucun homme jusqu'à méconnoître entierement son Créateur, jusqu'à ignorer une vérité que l'Auteur de la Nature a eu soin de graver dans chacune des parties de son ouvrage. Un seul coup d'œil jetté sur la nature, découvre une main qui est le premier mobile dans toutes les parties de l'Univers. Les cieux, la terre, les astres, les plantes, les animaux, nos corps, nos esprits ; tout marque un ordre, une mesure précise, une sagesse, un esprit supérieur à nous, qui est comme l'ame du monde entier, & qui mene tout à ses fins avec une force douce, insensible, mais toute puissante.

La lumiere dont l'éclat nous affranchit des horreurs de la mort, & dont la chaleur ranime sans cesse le genre de vie que nous portons dans notre sein, cette lumiere jette un esprit attentif dans la plus haute admiration des merveilles du Créateur. La rapidité seule qui en transmet en peu de minutes l'impression, depuis le soleil jusqu'à notre œil, est le plus vif de tous les mouvemens qui nous environnent. Comment l'œil, dont la substance est si fragile, dont le sentiment est si délicat, soutient-il sans peine, sans effort, & avec plaisir une impression si vive & si brusque ?

Les vents, les nuages, les pluies sont évidemment dans les mains de l'Etre suprême qui les gouverne, quelquefois un sujet de terreur pour l'homme rébelle, le plus souvent une ressource pour l'homme foible & indigent, & toujours une preuve sans réplique de l'existence & de la supériorité absolue de cet Etre toujours puissant.

Sçavoir qu'on exiſte, c'eſt preſque ſçavoir que Dieu exiſte. L'idée de nous-mêmes eſt ſi parfaitement unie à celle de Dieu, qu'on ne peut développer un peu la premiere, ſans être frappé de l'éclat que jette la ſeconde. On ne peut ſe dérober à ſa clarté. Que le Métaphyſicien ſe perde dans les ſubtilités d'une ſcience abſtruſe; qu'il prenne des routes où peu de gens peuvent le ſuivre, il y rencontre Dieu; que le Mathématicien s'occupe uniquement des corps & de leurs meſures ſenſibles, il découvre Dieu, quoiqu'il ſoit uniquement eſprit. Qu'un amateur de l'Hiſtoire charge ſa mémoire d'événemens, la ſageſſe, la juſtice; la bonté de Dieu, maître de ces événemens, ne peut lui être inconnue; & l'hiſtoire de la Religion, à laquelle il voit tout rapporté par une intelligence ſuprême, devient pour lui une démonſtration de l'exiſtence de cette intelligence. Qu'un voyageur erre en divers pays, il trouve partout Dieu connu, au moins confuſément. Qu'un Phyſicien enfin étudie la nature; la connoiſſance de l'Univers, & celle de l'homme en particulier, deviennent pour lui une démonſtration de l'exiſtence de Dieu.

La conſéquence qui réſulte de toutes ces conſidérations, c'eſt que s'il y a des hypocrites d'atheïſme, il n'y a point de véritables Athées, & que s'il y a des Athées de pratique, il n'y en a point de ſpéculation. Quelques efforts que faſſent les libertins, pour effacer l'impreſſion générale d'une Divinité que la vûe de ce grand monde forme naturellement dans tous les hommes, ils ne ſçauroient ni l'anéantir ni l'obſcurcir entierement, tant ſont fortes & profondes, pour ainſi dire, les racines qu'elle a dans notre eſprit. La raiſon n'a qu'à ſuivre ſon inſtinct naturel, pour ſe perſuader qu'il y a un Dieu créateur de tout ce que nous voyons. Les mouvemens reglés de ces grands Corps qui roulent ſur nos têtes, cet ordre de la nature qui ne ſe dément jamais, le

lien

lien admirable de toutes ses parties qui se soutiennent les unes les autres, & qui ne peuvent toutes subsister que par l'ordre naturel qu'elles s'entreprêtent, cette diversité de pierres, de métaux, de plantes, cette structure admirable des corps animés, leur production, leur naissance, leur accroissement, leur mort: toutes ces merveilles nous font entendre cette voix secrette; que tout cela n'est pas l'effet du hazard, mais de quelque cause qui possede en soi toutes les perfections que nous remarquons dans ce grand ouvrage. Tout ce qu'il y a dans le monde nous conduit à la connoissance du Créateur du monde, matiere, mouvement, esprit, toutes ces choses nous crient d'une voix assez intelligible, qu'elles ne se sont pas faites elles-mêmes, & que c'est Dieu qui les a faites (*a*).

Le hazard auquel on voudroit attribuer tant de merveilles, est un nom vuide de sens, un mot qui ne dit rien, un pur prestige, un vain fantôme que notre imagination s'est formé. Comment pourroit-on définir une sorte d'Etre qui non-seulement n'est ni esprit, ni matiere, ni qualité d'aucun des deux, mais encore dont l'existence est si singuliere, que l'on convient qu'il cesseroit d'être, dès qu'il seroit connu? Sous quelle idée se représenter ce principe imaginaire dans lequel, lors même qu'on lui attribue tous les effets, on n'apperçoit rien de ce qui peut constituer une cause? L'opinion du hazard est un préjugé qui nous fait méconnoître le pouvoir d'une premiere cause, l'action ou plutôt le concours des causes secondes, la liaison qu'ont entre elles les choses naturelles, qui sert & dessert indifféremment nos vertus & nos vices, sans les justifier ni les combattre, sans nous instruire ni nous corriger; qui ne laisse rien à faire au discernement, au choix, à la prudence. C'est un enfant de l'ignorance

(*a*) *Ipse fecit nos, & non ipsi nos.*

adopté par l'orgueil qui, pour flatter l'idée de notre prétendue excellence dont il nous enyvre, nous persuade qu'en transportant la qualité d'arbitre de notre sort à une cause qui soit privée d'intelligence, nous nous donnons à nous-mêmes sur elle une sorte de supériorité.

IV. La Providence gouverne tout, chaque homme, chaque sujet, chaque Souverain, chaque Nation.

Il n'est point de hazard pour un Chrétien, ni pour un vrai Philosophe : tout est dirigé par une Providence infiniment sage (*a*), & rien n'est plus vrai que ces principes qu'établit Ciceron ; qu'avant tout il faut être persuadé qu'il y a un Etre suprême, qui regle tous les évenemens de l'Univers, & qui dispose de tout en maître & en arbitre souverain ; que c'est lui qui comble de biens le genre humain ; qui connoît ce qui se passe de plus intime dans le fond de nos cœurs, & qui traite les gens de bien & les impies selon leurs mérites ; que le vrai moyen de se rendre la Divinité favorable & de lui plaire, n'est pas d'employer les richesses ni la magnificence dans le culte qu'on lui rend, mais de lui présenter un cœur pur & chaste, & d'avoir pour elle un sincere & profond respect (*b*).

Tout est sagesse dans le monde, rien n'est hazard. Dieu a répandu la sagesse sur toutes ses œuvres, Dieu a tout créé, Dieu a tout mesuré, Dieu a tout fait avec mesure, avec nombre, avec poids, rien n'excede, rien ne manque (*c*). A regarder le total, rien n'est ni plus grand ni plus petit qu'il ne faut ; ce qui semble défectueux d'un côté, sert à un autre ordre supérieur & plus caché que Dieu sçait. Tout y est répandu à pleines mains, & néanmoins

(*a*) *Sortes mittuntur in sinum, sed à Domino temperantur.* Proverb. XVI. v. 33.

(*b*) *Sit hoc jam à principio persuasum civibus Dominos esse omnium rerum ac moderatores Deos, eaque quæ gerantur eorum geri judicio ac numini, eosdemque optimè de genere hominum mereri, & qualis quisque sit, quid agat, quid in se admittat, quâ mente, quâ pietate, religiones colat, intueri, piorumque & impiorum habere rationem ..... ad divos adeunto castè. Pietatem adhibento, opes amovento.* Cicer. de Legib. Lib. II, num. 15 & 19.

(*c*) Eccl. I, 10, 9. Sap. XI, 21.

» tout eſt fait & donné par compte juſqu'aux cheveux de notre » tête ; ils ſont tous comptés (*a*). Dieu ſçait nos mois & nos » jours ; il en a marqué le terme qui ne peut être paſſé. Un » paſſereau même ne tombe pas ſans le Pere céleſte (*b*). » Ce qui emporteroit d'un côté a ſon contrepoids de l'autre, la balance eſt juſte, & l'équilibre parfait. Où la ſageſſe eſt infinie, il ne reſte plus de place pour le hazard.

Il y a une Providence particuliere dans le gouvernement des choſes humaines. » L'homme prépare ſon cœur & Dieu gou» verne ſa langue, l'homme diſpoſe ſes voyes, mais Dieu conduit ſes pas (*c*). On a beau compaſſer dans ſon eſprit tous ſes diſcours & tous ſes deſſeins ; l'occaſion apporte toujours je ne ſçais quoi d'imprévû : enſorte qu'on dit & qu'on fait toujours plus ou moins qu'on ne penſoit ; & cet endroit inconnu à l'homme dans ſes propres actions & dans ſes propres démarches, eſt l'endroit ſecret par où Dieu agit & le reſſort qu'il remue.

S'il gouverne de cette ſorte les hommes en particulier, à plus forte raiſon les gouverne-t-il en Corps d'Etats & de Royaumes. » Toute ſageſſe, toute ſcience d'agir eſt en ſes mains. Dieu a fait » en particulier les cœurs des hommes ; il entend toutes leurs » œuvres. C'eſt pourquoi le Roi n'eſt pas ſauvé par ſa grande » puiſſance ou par une grande armée, mais par la main puiſſante » de Dieu (*d*). » Lui qui gouverne le cœur des hommes & qui tient en ſa main le reſſort qui le fait mouvoir, a révelé à un grand Roi, qu'il exerce ſpécialement un droit ſouverain ſur le cœur des Rois. *Comme la diſtribution des eaux eſt en la main de celui qui les conduit, ainſi le cœur du Roi eſt dans les mains de*

(*a*) Matth. X, 30.
(*b*) Job XIV, 5. Matth. X, 29.
(*c*) Proverb. XVI, 1. Ibid. IX.
(*d*) Sap. VII, 16 Pſalm. XXXII, 5, 16.

Dieu, & il l'incline où il lui plaît (*a*). Il gouverne particulierement le mouvement principal, par lequel il donne le branle aux choses humaines.

V.
Ni la distribution inégale des richesses, ni l'égalité des conditions, ni les désordres du monde physique, ni les besoins du corps ne peuvent être allégués en preuve contre la Providence.

Eh! qu'on n'allegue point en preuve contre la Providence la distribution inégale des richesses! Dira-t-on que l'un en regorge, tandis que l'autre est dans l'indigence? Cet argument porteroit sur un principe faux. Il roule sur la supposition que les richesses sont le seul, ou du moins le plus grand avantage dont on puisse jouir en cette vie; mais si c'est le moindre des présens que la bonté divine puisse faire aux hommes, si cet avantage, tel quel, peut être plus que compensé par d'autres; ceux qu'elle n'en a point gratifiés, sont-ils donc bien fondés à s'en plaindre? Mettons simplement en parallele avec ces biens fragiles qui nous sont étrangers en tout sens, puisqu'ils n'appartiennent ni au corps ni à l'ame, quelques-uns des avantages de la vie animale, une santé parfaite, une conformation de corps réguliere, des organes bien constitués. Il n'en est aucun séparément qu'on ne préférât aux richesses, si l'on étoit réduit à opter; bien moins encore préfereroit-on les richesses à tous ces avantages réunis. Que sera-ce si on les compare à des dons plus précieux, tels que la vertu, l'honneur, l'esprit, la science & les talens? Quelles minuties que les richesses auprès du moindre de ces attributs! Les qualités, soit de l'ame, soit du corps, ont de plus cette supériorité sur les richesses, que celles-ci peuvent s'acquerir au moyen de celles-là, au lieu qu'avec les richesses on ne peut pas completter un corps mutilé, ni corriger une ame vicieuse.

Disons la même chose de l'inégalité des conditions. Que l'un soit assis sur le trône tandis que l'autre rampe obscurément dans la poussiere, cela est indifférent. Placez les honneurs dans le

(*a*) Proverb. III, 1.

même point de vûe que les richesses, mettez-les en comparaison avec les avantages soit du corps, soit de l'ame, & vous connoîtrez leur peu de valeur. Portez votre ambition au plus haut période qu'il soit possible, aspirez, si vous voulez, du premier coup d'œil, au rang de souverain; je suppose même que vos vœux soient satisfaits, quel gain aurez-vous fait? Un Roi qui fait son devoir est le plus occupé, & peut-être le moins heureux de tous les hommes, celui qui ne le fait pas est plus odieux.

Les honneurs & les grands biens placés sur la tête d'un homme sans mérite, ont ceci de commun, qu'ils le dégradent aux yeux de l'Univers, en mettant ses défauts au grand jour.

La nature & ce que nous appellons la fortune, n'ont pas mis entre les hommes tant d'inégalité qu'il semble au premier coup d'œil. Les plaisirs les plus vifs & les plus touchans sont communs à tous les humains. Ceux qui sont particuliers aux Grands ne sont que des plaisirs de caprice, peu solides, & pour la plûpart mêlés d'amertume, dont ceux que nous offre la pure nature sont exempts. C'est d'elle que viennent tous les adoucissemens de cette vie passagere; & c'est du désordre de notre imagination ou de nos mœurs, que procedent la plûpart des malheurs dont nous gémissons.

L'homme est un animal plaintif. Si la saison est seche, il voudroit qu'elle fût humide; s'il pleut, il demande un tems sec. Il se donne la peine de faire des plaintes & des souhaits, comme s'il sçavoit lui-même ce qui lui est le plus avantageux. Il existe, & tient dans sa main tout ce qui lui est nécessaire pour se conserver l'existence, le temps qu'il plaira au Ciel qu'il en jouisse. N'importe, indifférent pour la vie, lorsqu'il est question d'en rendre des actions de graces, il lui plaît de la trouver à charge. Il oublie ce que Dieu a fait en sa faveur, pour se plaindre de ce qu'il n'a pas fait; & voici ses deux principaux griefs contre la

Providence : il arrive des désordres dans le monde physique : le corps a des besoins incommodes.

Examinons séparément ces deux chefs.

I. Une Ville est submergée par les eaux, une caravane est enterrée sous des sables, la terre s'entr'ouvre & creuse d'affreux abîmes, des animaux féroces attentent à la vie des hommes; la famine, la peste, & mille autres fleaux terribles leur font la guerre & les détruisent. Qu'y a-t-il dans tous ces événemens qui vous dispense de la reconnoissance que vous devez à Dieu? Etes-vous moins comblé de ses bienfaits, parce que Lima est submergé? Les feux que vomit le Mont Gibel ou le Vesuve, vous ont-ils endommagé? Et quand le contrecoup de ces prétendus désordres atteindroit jusqu'à vous, que peut-il vous en arriver? La mort tout au plus. La mort est-elle donc un mal par elle-même? C'est la porte qui mene de cette vie dans l'autre. Or c'est de vous qu'il a dépendu de vous assurer pour cette seconde vie un sort heureux ou malheureux. Ne jugez jamais de Dieu par les événemens, jugez plutôt des évenemens par l'idée que vous avez de Dieu. Dans les affaires régies par les hommes, il n'arrive des désordres que parce que ceux qui s'en mêlent sont foibles, injustes, ou ignorans. Aucune de ces imperfections ne se trouve en Dieu : c'est lui sans doute qui régit l'Univers : comment donc pourroit-il y arriver de véritables désordres? Je vois deux choses à cet égard, dont l'une est évidente, l'autre obscure. Il est évident que Dieu est juste, sage & tout-puissant; il n'est pas évident que ce qui paroît un désordre le soit en effet. Dieu ayant des lumieres supérieures aux nôtres, je décide de l'incertain par le certain, & je conclus que tout est dans l'ordre.

II. Pour les besoins du corps, bien-loin qu'il me fasse douter de la bonté de Dieu, j'y trouve des marques sensibles de son

attention paternelle ſur nous. Je les regarde comme d'utiles diſtractions par où il nous empêche de nous livrer trop longtems à un travail ſoutenu qui nous conſumeroit. Et ce que j'admire encore davantage, c'eſt que ces incommodités apparentes ſont les ſources de tous nos plaiſirs. Je ne bois & ne mange avec délices, qu'autant que les beſoins m'y ont excité par l'importunité de leur aiguillon. L'ouvrier ſe leve & court à l'attelier. Le ſeul mobile qui le remue d'ordinaire eſt l'eſpoir du gain, ſon avidité ne lui laiſſeroit prendre aucun relâche, ſi Dieu qui la modere par l'impreſſion des beſoins du corps, ne le forçoit à quitter ſon travail. Mais ſon eſtomach affamé l'oblige au moins trois fois dans le jour à ſuſpendre ſon pénible exercice. Il obéït à cette voix impérieuſe, la fatigue lui a aiguiſé l'appetit, il l'aſſouvit avec une volupté que la molleſſe & l'inaction des Grands ne leur permet pas de goûter; il reprend enſuite courageuſement le rabot ou la lime, & va par la ſueur & l'agitation de ſon corps mériter un autre repas auſſi délicieux que celui qu'il vient de faire. Et le ſommeil ne répare-t-il pas nos forces épuiſées? Ne charme-t-il pas nos inquiétudes? Ne diſſipe-t-il pas nos plus noirs chagrins, & ne calme-t-il pas les douleurs les plus aigues?

VI. Notre ame eſt immortelle, & aucune Nation n'a jamais été perſuadée que tout finit à la mort.

Il n'y a point & jamais il n'y a eu de Nation perſuadée que tout finit à la mort. Aucune n'a reçu des Légiſlateurs la croyance d'une autre vie; les Légiſlateurs l'ont trouvée partout. Les uns n'ont point parlé de cette doctrine, parce qu'elle étoit ſuffiſamment établie. Les autres en ont parlé, non pour la prouver, ce qui n'étoit nullement néceſſaire, mais pour la détailler & pour en faire appercevoir les conſéquences, la perſuaſion de l'immortalité de l'ame auſſi-bien que celle de l'exiſtence de Dieu, eſt le dogme du genre humain & la foi de la nature. L'erreur contraire eſt ou le délire d'un Philoſophe qui veut ſe ſingulariſer, ou le ſouhait intéreſſé d'un homme vicieux & corrompu.

SECTION II.

L'idée de l'existence de Dieu est nécessaire à l'établissement des vrais principes de la Loi naturelle.

VII. En quel sens on peut dire que les maximes de la loi naturelle ne sont pas purement dépendantes de l'existence de Dieu.

QUELQUES plausibles que soient les maximes de la raison, & de quelque utilité qu'elles puissent être aux hommes, elles n'auroient rien de fixe, rien qui nous attachât inviolablement, sans la Religion naturelle. L'idée de l'existence de Dieu qui, par sa Providence, gouverne toutes choses & sur-tout le genre humain, est nécessaire à l'établissement des vrais principes de la Loi naturelle. Un célebre Auteur (*a*) a dit : « Que les » maximes du droit naturel ne laisseroient pas d'avoir lieu, en » quelque maniere, quand même on accorderoit, ce qui ne se » peut sans un crime horrible, qu'il n'y a point de Dieu; ou » que s'il y en a un, il ne s'intéresse point aux choses humaines ». Cette opinion, que l'Auteur dont je parle a adoucie par ces mots *en quelque maniere*, n'est fondée qu'en ce sens : que les maximes de la Loi naturelle ne sont pas des regles purement arbitraires, & qu'elles ont leur fondement dans la nature des choses & dans la constitution même des hommes, d'où il résulte certains rapports entre les actions, & l'état d'un animal raisonnable & sociable. Qui pourroit douter qu'abstraction faite de toute Loi, il ne soit plus honnête de tenir sa parole que d'y manquer; de rendre le bien pour le mal, que de faire du mal à qui nous fait du bien; d'être reconnoissant, que d'être ingrat; tout cela est certain, mais à parler exactement, le devoir, l'obligation, la nécessité indispensable de se conformer à ses maxi-

(*a*) Grotius, dans son Discours préliminaire de la certitude du Droit, qui est à la tête de son Traité du Droit de la guerre & de la paix.

mes,

mes, ſuppoſe néceſſairement un Supérieur, un Maître Souverain des hommes, qui donne à ces maximes force de Loi ; & ce Supérieur, ce Maître Souverain des hommes, c'eſt Dieu.

VIII. L'Athéiſme détruiroit dans un Athée tous les principes de la loi naturelle ; & la licence feroit plus grande dans une ſociété d'Athées, qu'elle ne l'a jamais été dans une ſociété de Payens.

L'Athéiſme détruiroit dans le cœur d'un Athée tous les principes de la Loi naturelle. Les idées de l'homme détachées du rapport à la volonté d'un Légiſlateur ſuprême, auteur de notre exiſtence, protecteur du genre humain & de la ſociété, diſtributeur des récompenſes & des peines de l'autre vie, ne ſont que des principes ſtériles, de pures ſpéculations, également incapables de donner à la morale un fondement ſolide & de produire une vertu conſtante. La Religion eſt la ſource du bonheur des hommes ; elle les unit par la charité qu'elle leur inſpire, & rend leurs paſſions utiles à la ſociété par l'uſage qu'elle leur apprend à en faire. Quels déſordres au-contraire ne cauſeroit pas l'Athéiſme, ſi le libertinage venoit à bout d'étouffer la penſée d'un Dieu vengeur du crime, & de ſecouer le joug d'une Religion qui menace de châtimens éternels ! Les Athées n'étant ni retenus par la crainte d'un châtiment divin, ni animés par l'eſpérance d'une bénédiction céleſte, s'abandonneroient à tout ce qui flatteroit leurs paſſions.

Un Auteur fameux (*a*) qui a imaginé, dans ces derniers tems, une ſociété plus chimérique que celle de Platon, a prétendu que cette ſociété pourroit être tout auſſi vertueuſe qu'une ſociété où l'on reconnoît l'exiſtence d'une Divinité ; mais tout édifice politique feroit fragile, s'il n'étoit cimenté par la Religion. Il n'y a aucun lieu de douter qu'une ſociété d'Athées ne fût plus corrompue que celles qui conſervent quelques principes de Religion, tout imparfaits, tout mal liés qu'ils puſſent être ; & un Sage Payen (*b*) a eu raiſon de dire, qu'une ville ſe ſou-

(*a*) Bayle. (*b*) Plutarque.

tiendroit plutôt en l'air qu'une ſociété ne ſubſiſteroit ſans Religion.

Ce n'eſt pas que des Philoſophes engagés dans l'Athéiſme ne puſſent faire cette refléxion : qu'il eſt plus utile de s'aſſujettir à certaines regles de conduite, que de ſuivre uniquement ſon caprice, & qu'ils ne puiſſent être portés par cette conſidération à obſerver extérieurement les Loix de la Société. Mais les Athées ne ſçauroient avoir une véritable vertu, puiſqu'ils n'en auroient pas le principe, & lorſqu'ils ſe trouveroient dans certaines circonſtances où quelque grand intérêt & quelque violente paſſion les agiteroient, ces circonſtances l'emporteroient vraiſemblablement ſur les conſeils d'une raiſon tranquille & appliquée à conſidérer les ſuites. D'ailleurs, les perſonnes ſimples ſont peu capables de toutes ces réflexions. Pour retenir l'impétuoſité de leurs paſſions, il faut oppoſer quelque choſe à l'intérêt particulier ſi ſouvent oppoſé au bien public ; il faut un principe ſenſible à la portée de tout le monde, propre à faire de profondes impreſſions, tel que l'idée d'une Religion qui gêne, d'une Foi qui humilie, d'un Maître qui punit.

De tout tems, la crainte d'une divinité a eu beaucoup de pouvoir ſur l'eſprit des hommes. Qui doute que, dans les ténebres les plus épaiſſes du Paganiſme, ce motif n'ait été la ſource de la probité d'une infinité de gens ! pluſieurs Payens pouvoient ne pas appercevoir les conſéquences des fauſſes idées qu'on avoit alors de la divinité ; & il eſt certain que les Philoſophes regardoient les Dieux comme les vengeurs du violement des Loix naturelles. « Il y a eu des Philoſophes (dit l'Orateur » Romain) qui nioient que les Dieux s'intéreſſent aux choſes » humaines. Si leur opinion eſt vraie, où eſt la piété ? Où eſt » la ſainteté ? Où eſt la Juſtice? Où eſt la Religion ? Si l'on anéan-

» tît ces choſes, tout tombe dans la confuſion & dans le trou-
» ble; car en détruiſant le reſpect pour la Divinité, on détruit
» toute Loi parmi les hommes, toute ſociété, toute Juſtice, la
» plus admirable de toutes les vertus (*a*).

Il y auroit, dans une ſociété d'Athées, les mêmes principes de déréglement qui étoient parmi les Payens, & l'on n'y ſeroit pas retenu par le frein de la Religion. Le vice regneroit par conſéquent avec plus de licence dans une ſociété d'Athées, qu'il n'a jamais regné dans aucune ſociété de Payens. Qu'on épure tant qu'on voudra l'Athéiſme, jamais on n'en tirera que des conſéquences pernicieuſes qui conduiroient au plus grand libertinage. La raiſon a de la peine à ſe faire entendre dans le tumulte des paſſions; & la Religion ſeule peut adoucir dans les mœurs, ce que la nature y laiſſe de trop rude.

IX. L'obligation indiſpenſable d'obéir à la loi naturelle, a ſa ſource dans la Divinité.

Les regles du Droit naturel ſont, il eſt vrai, fondées ſur la nature même des choſes; elles ſont conformes à l'ordre que l'on conçoit, qui eſt néceſſaire à la paix & à la durée des ſociétés humaines; mais de cela ſeul, il ne ſuit pas que l'on ſoit proprement obligé à faire ou ne pas faire telle ou telle choſe. Le rapport ou la différence qui ſe trouve entre la raiſon & les objets, eſt un motif d'agir ou de ne point agir; mais ce n'eſt point une raiſon qui impoſe une néceſſité indiſpenſable, telle que l'emporte l'idée de l'obligation. Cette néceſſité morale ne peut venir que d'un Supérieur, c'eſt-à-dire, d'un Etre intelligent hors de nous, qui ait le pouvoir de gêner notre liberté, de nous preſcrire des regles de conduite, de punir, & de récompenſer.

(*a*) *Sunt enim Philoſophi & fuerunt qui omninò nullam habere ſenſerunt humanarum rerum procurationem Deo, quorum, ſi vera ſententia eſt, quæ poteſt eſſe pietas? quæ ſanctitas? quæ religio? quibus ſublatis, perturbatio vitæ ſequitur & magna confuſio. Atque quidem haud ſcio an, pietate adverſus Deum ſublatâ, fides etiam & ſocietas humani generis & uſu excellentiſſima aditus inſtituitur.* Cicer. de Nat. Deor. Lib. I.

Deux voies nous conduisent à la connoissance de la vérité, le sentiment & le raisonnement. Plût à Dieu que nous connussions toutes choses par sentiment & par une intelligence vive & lumineuse, comme nous connoissons les premiers principes! Mais il est plus facile d'éblouir l'esprit, que d'imposer au sentiment; & les hommes, qui ne s'accordent pas toujours sur les choses dont la vérité s'examine par voie de raisonnement, sont toujours d'accord sur les choses qui se jugent par voie de sentiment. Dieu ne nous a donné que très-peu de connoissances de cette sorte, & les autres ne peuvent être acquises que par le raisonnement. Ces propositions : *Deux & deux font quatre : le tout est plus grand que sa partie*, & mille autres semblables ne sont contredites de personne. Ces maximes de morale : *Il faut tenir sa parole : il faut être reconnoissant, il faut faire à autrui ce que nous voudrions qui nous fût fait*, sont très-justes, & elles sont reconnues pour très-justes par tout esprit droit, parce qu'elles ont une proportion naturelle avec notre esprit, proportion qui ne peut avoir été établie que par l'auteur de la nature. Les vérités de la premiere évidence sont reçues de tous les hommes sans exception, & personne ne s'est jamais avisé de douter que deux fois deux ne soient égaux à quatre; mais il n'en est pas de même des maximes de morale, elles ont été contredites souvent par des sociétés entieres (*a*), où l'habitude avoit comme pris la place de la nature.

Si, pour détruire ces préjugés dans un homme qui y est malheureusement asservi, l'on se contente d'en appeller à l'évidence, l'on suppose ce qui est en question avec cet homme, personne ne prétend combattre l'évidence, & chacun persiste dans son

(*a*) Voyez dans ce Traité l'Idée du Droit Naturel, au Sommaire : *La Loi naturelle n'a pas son fondement dans les coutumes des peuples.*

ſentiment. On m'a fait du bien, dira ce même homme, & l'on prétend qu'il eſt juſte que je le rende, ſoit; mais ſi l'on m'a fait du mal, eſt-il injuſte que je le rende auſſi? A ne conſiderer qu'une idée vague de juſtice, & ſans aucun égard au bien & au mal phyſique qui réſulte de l'action, il ſemble qu'on réduit les deux cas à une parfaite égalité, & que ſi l'on établit la reconnoiſſance dans le premier, on autoriſe en même-tems la vengeance dans le ſecond. Dites à un Cannibale, inſtruit dès ſa jeuneſſe à tuer les hommes, pour ſe nourrir de leur chair, que c'eſt-là une action injuſte, & qu'il n'a qu'à rentrer en lui-même pour y trouver une Loi qui la défend, il vous répondra naïvement qu'il n'apperçoit rien de ſemblable, & que tous les hommes de ſon pays ſont faits comme lui. Si vous ne lui préſentez point d'autres principes, en vain eſſayerez-vous de le convaincre & de le ramener à des impreſſions naturelles, que l'exemple & l'éducation ont effacées. Si vous attaquez cet Americain par ſon propre intérêt, lui qui, comme tous les autres hommes, ſe propoſe ſon bonheur & ſa conſervation; ſi vous lui dites qu'il doit renoncer à ſa maniere de vivre, ſans quoi il s'expoſe à être traité de la même maniere dont il traite les autres; & ſi vous lui préſentez l'image agréable des douceurs que procure l'humanité, des avantages qui naiſſent des offices mutuels qu'on ſe rend, enfin de l'heureuſe paix & de la tranquillité qui regne dans une ſociété bien réglée, vous ébranlerez cette ame barbare. Mais ce ne ſont-là que des avis que la prudence lui dicte de ſuivre, & non proprement des devoirs que vous lui impoſez. Libre & maître de ſa conduite, il ne reconnoît aucun Supérieur. Apprenez-lui donc qu'il eſt un Dieu vengeur & remunérateur, & vous acheverez de le perſuader.

Une obligation réelle, indépendante de la volonté d'un Su-

périeur, ne ſçauroit être imposée que par la nature même des choſes : or la nature des choſes ne nous impoſe aucune obligation, proprement ainſi nommée, car qu'il y ait tel ou tel rapport de convenance ou de diſconvenance entre nos idées, cela ſeul ne nous engage qu'à reconnoître ce rapport. Il faut quelque choſe de plus pour nous aſſujettir à y conformer nos actions.

La raiſon ne peut pas non plus par elle-même nous mettre dans une néceſſité indiſpenſable de ſuivre les idées de convenance ou de diſconvenance qu'elle nous met devant les yeux, comme fondées ſur la nature des choſes.

En premier lieu, les paſſions oppoſent à ces idées abſtraites & ſpéculatives, des idées ſenſibles & touchantes ; elles nous font voir dans pluſieurs actions contraires aux maximes de la raiſon, un rapport de plaiſir, de contentement, de ſatisfaction qui les accompagne, au moment même qu'on s'y détermine. Comment faire goûter à un eſprit, qui n'eſt capable que des choſes ſenſuelles ou actuellement ſenſibles, le parti de quitter un bien préſent & déterminé, pour un bien à venir & indéterminé, un bien qui, dans le moment même, le touche vivement du côté de ſa cupidité, pour un bien qui ne le touche que foiblement du côté de ſa raiſon ! Si les lumieres de notre eſprit nous détournent des actions que la raiſon condamne, le penchant de notre cœur nous y entraîne avec beaucoup plus de force. La raiſon, il eſt vrai, nous montre clairement, qu'en obſervant les regles qu'elle nous propoſe, nous agirons d'une maniere plus conforme à nos intérêts, que ſi nous nous laiſſons conduire à nos paſſions ; mais nos paſſions nous offrent une ſatisfaction préſente & aſſurée, au lieu que l'intérêt auquel la raiſon nous veut faire penſer étant éloigné, peut être par-là regardé comme incertain. Quand même on ſeroit convaincu

que, tout bien conſideré, notre intérêt demande que nous ſuivions les maximes de la raiſon, n'eſt-il pas libre à chacun de renoncer à ſes intérêts, tant qu'il n'y a perſonne qui ſoit revêtu du droit d'exiger qu'il ne faſſe rien qui y ſoit contraire? On agiroit contre ſes véritables intérêts; mais en agiſſant ainſi on ne ſeroit qu'imprudent, & il n'y auroit rien en cela de contraire à un devoir ou à une obligation, ainſi proprement nommés. Auſſi un Ecrivain diffamé par un ſyſtème d'Athéiſme (*a*) n'a-t-il pas craint de dire que les hommes ne ſont pas plus obligés de vivre ſuivant les regles du bon ſens, qu'un chat ſelon la nature du lion.

En ſecond lieu, l'idée d'obligation ſuppoſe néceſſairement un Etre qui oblige & qui doit être diſtinct de celui qui eſt obligé. L'homme fait partie d'un ſyſtème, d'un tout, & il a en conſéquence des relations néceſſaires avec d'autres Etres: enſorte que ſes actions ont toujours quelque rapport à autrui. Il eſt de l'eſſence de tout contrat, qu'il ſoit formé par le concours de deux Etres. Suppoſer que celui qui oblige & celui qui eſt obligé ſont une ſeule & même perſonne, c'eſt ſuppoſer qu'un homme peut faire un contrat avec lui-même, ce qui eſt une abſurdité. La droite raiſon n'eſt au fond qu'un attribut de la perſonne obligée; elle ne ſçauroit donc être le principe de l'obligation, perſonne ne pouvant s'impoſer à ſoi-même la néceſſité indiſpenſable d'agir ou de ne point agir de telle ou telle maniere. On peut ſe dégager de ce qu'on s'eſt promis à ſoi-même; & pouvoir ſe tenir quitte de ſes propres promeſſes, c'eſt être actuellement libre (*b*). Afin que la néceſſité ait lieu, il faut qu'elle ne puiſſe pas ceſſer au gré de celui qui y eſt ſoumis, autrement elle

(*a*) Spinoſa, *Tractatus Theologus Politicus.*

(*b*) *Neque autem imperare ſibi, neque prohibere quiſquam poteſt.* Lib. 4, tit. 8. *de Receptis. Qui arbitrium, &c.* Leg. 51. Voyez auſſi Lib. IX, tit. 2, *ad Legem Aquiliam.* Leg. 8.

ſeroit ſans effet. Si donc celui à qui l'obligation eſt impoſée, eſt le même que celui qui l'impoſe, il pourra s'en dégager toutes les fois qu'il le jugera à propos, ou plutôt il n'y aura point de véritable obligation. C'eſt ainſi que lorſqu'un débiteur ſuccede aux biens & aux droits de ſon créancier, il n'y a plus de dette; or le devoir eſt une dette, & l'un & l'autre ne ſçauroient avoir lieu qu'entre deux perſonnes différentes (*a*).

X. La raiſon émanée de la regle ſouveraine, nous conduit à la Religion; & c'eſt l'idée de la Divinité qui fait toute la force de la loi naturelle.

Les hommes ne ſont pas obligés de pratiquer les regles de la vertu & les maximes du droit naturel, principalement & préciſément parce qu'ils reconnoiſſent que ces regles ſont conformes aux deux idées naturelles & invariables de l'ordre, de la convenance, de la Juſtice; mais parce que Dieu, leur Maître Souverain, veut qu'ils les ſuivent. Les maximes de la raiſon, quelque conformes qu'elles ſoient à la nature, à la conſtitution de notre Etre, ne ſont obligatoires que parce que cette même raiſon nous découvre l'Auteur de l'exiſtence des choſes. C'eſt Dieu qui, par ſa volonté, donne force de loi à ces maximes & nous impoſe une néceſſité indiſpenſable de nous y conformer, en vertu du droit qu'il a de gêner notre liberté comme il le trouve bon, & de marquer aux facultés qu'il nous a données telles bornes qu'il juge à propos. Il eſt vrai que Dieu ne peut rien ordonner de contraire aux idées de convenance & de diſconvenance que la raiſon nous fait voir dans certaines actions; mais cela n'empêche pas que l'obligation de ſe regler ſur ces idées ne vienne uniquement de ſa volonté.

Ce ſeroit peu que de craindre l'infamie des mauvaiſes actions, lorſqu'elles éclatent dans le public. On pourroit l'éviter en prenant quelque ſoin d'en dérober la connoiſſance; mais ce qu'on

(*a*) *Nemo ſibi debet..... hoc verbum* debere *non habet, niſi inter duos, locum.* Senec. *de Benef. Lib. V, Cap. VIII.*

peut

peut cacher aux hommes, on ne le ſçauroit cacher à Dieu. L'infamie que nous devons principalement rédouter, eſt celle qui rend les méchans infames à leurs propres yeux & aux yeux de Dieu. Les principes de la Religion, en élevant notre eſprit juſqu'à la Divinité, nous apprennent que ce n'eſt pas ſimplement, pour être d'accord avec notre raiſon, qu'il faut s'abſtenir du mal & faire le bien, mais pour être d'accord avec la raiſon éternelle à laquelle nous devons rapporter toutes nos penſées & toutes nos actions, & qui ne nous a donné ce que nous avons de raiſon, que pour nous mettre en état de diſcerner ce qu'elle approuve & ce qu'elle condamne, & de nous conduire par cela ſeul: ainſi notre raiſon n'eſt pas proprement notre regle, elle n'eſt qu'un moyen pour nous conformer à la regle ſouveraine qui n'eſt autre choſe que Dieu. Voilà quel eſt le principe de la bonne vie, & ce qui fait la différence de la vertu des Payens & de celle des Chrétiens.

La raiſon eſt inſuffiſante ſans la Religion, mais la raiſon conduit néceſſairement à la Religion, pour en faire la regle de notre conduite. La nature même porte avec elle ſa Religion, que la raiſon ne ſçauroit méconnoître, ſans ſe détruire elle-même. Si elle ne tiroit ſa ſource de la Divinité qui en maintient l'ordre & la regle, que ſeroit la raiſon, ſinon un aſſemblage d'idées fortuites, qui ne ſont pas plus capables de nous conduire & de nous fixer, qu'un tiſſu d'images vaines, effet des ſonges de la nuit & des fantômes de l'imagination? Autant qu'il m'eſt impoſſible de regarder la raiſon comme une chimere & le ſens commun comme une extravagance, autant m'eſt-il impoſſible de ne la pas regarder comme émanée d'un Dieu qui, par ſa ſageſſe, en exige la pratique & qui, par ſa Juſtice, en vengera les droits. Ainſi, d'un côté, raiſon, vertu, conduite, droits de ſociété;

& d'un autre côté, vérité, juſtice, ſageſſe, puiſſance d'un Dieu vengeur des crimes, & remunerateur des actions juſtes, ce ſont des idées qui tiennent ſi naturellement & ſi néceſſairement les unes aux autres, que les unes ne peuvent ſubſiſter ou que les autres ſont détruites. C'eſt la liaiſon de ces idées-là même, par rapport à la pratique, que nous appellons Religion naturelle.

La Religion eſt le lien le plus fort des ſociétés humaines. Si nous étions libres du joug de la Religion, nous le ſerions bientôt de celui de la raiſon. C'eſt dans la raiſon, qui nous montre l'exiſtence de Dieu, qu'il faut chercher la Loi naturelle & la regle de nos devoirs, comme c'eſt dans la révélation de la Loi divine de Moyſe, & encore plus dans celle du Fils de Dieu, qu'il faut chercher les véritables ſources du droit & la perfection de la vie civile.

Si l'ame eſt immortelle, comme on n'en ſçauroit douter, tous les principes de la morale ſont évidens. Les Philoſophes qui en ont donné des regles, ſans établir ce point fondamental, ſe ſont étrangement abuſés.

La Loi naturelle eſt dans l'homme immortel. Un homme qui ſe connoît ſous l'idée d'un Etre immortel, ne fera pas ſa fin des plaiſirs que le Créateur a attachés à ce qui fait la conſervation du corps. Nous ne voudrions pas faire tort aux autres hommes, ſi nous ne craignions pas ſeulement un retour d'injuſtice dans cette vie, & que nous appréhendions encore de nous faire par-là, à nous-mêmes, un préjudice éternel.

Si cette ſociété naturelle & temporelle que nous avons avec les autres hommes peut faire naître quelque bienveillance entre nous, quels motifs d'amour pour notre prochain ne trouverons-nous pas dans l'idée de cette ſociété éternelle que nous pouvons avoir avec eux!

Si Dieu eſt un Etre ſouverainement parfait, nous ne ſçaurions lui refuſer notre eſtime & notre admiration, effet ordinaire de l'amour que nous avons pour nous-mêmes, qui nous fait attacher du prix à la perfection, puiſqu'avec elle nous ſentirons croître notre bonheur. Si tous nos biens viennent de la main de Dieu, nous devons avoir pour lui de l'amour & de la reconnoiſſance, autre effet du déſir d'être heureux, parce qu'il eſt de la nature de l'amour d'avoir pour objet une choſe qui plaît, & que rien ne contribue plus à notre bonheur qu'une perſonne bienfaiſante. Si Dieu eſt Tout-puiſſant, il y a ſujet de le craindre. S'il eſt notre Maître, il faut lui obéir, ſuite néceſſaire de notre dépendance & de l'averſion que nous avons pour les malheurs qu'une folle déſobéiſſance pourroit nous attirer. Enfin, ſi nous ſommes dans la miſere, quoi de plus naturel que de le prier de nous en délivrer? Et ſi nous ſommes dans la proſpérité, de lui demander qu'il nous y maintienne? Toutes ces maximes ſont faciles à connoître; nos beſoins ſeuls ſuffiſent pour nous les inſpirer; ce ſont des maîtres qui parlent clairement, & tout ce qu'ils dictent eſt à la portée des plus ſtupides.

SECTION III.

Du culte de la Divinité.

LA fin que tous les hommes ſe propoſent en agiſſant, c'eſt le bonheur; mais ſi cette inclination eſt la même dans tous les hommes, les moyens qu'ils prennent pour la ſatisfaire ſont tout-à-fait différens. Ce n'eſt pas une merveille, que l'on ſoit bon pour être heureux; mais c'en eſt une fort grande, que l'on ne ſoit méchant que pour arriver à la même fin. Tous ceux qui

XI. Tout le monde ſouhaite d'être heureux; & il n'eſt cependant rien de plus rare que le bonheur.

s'abandonnent à leurs passions & qui se livrent aux crimes les plus honteux, en faisant le mal, veulent être heureux; ils se croient misérables, lorsqu'ils ne peuvent parvenir à la satisfaction qu'ils se figurent dans l'accomplissement de leurs désirs; ils se croient & se disent heureux, lorsqu'ils y sont parvenus.

Celui qui entasse richesses sur richesses, celui qui cherche à se venger de ses ennemis & à répandre inhumainement leur sang, celui qui travaille à s'élever au-dessus des autres & à se les assujettir, celui qui cherche à rassasier sa cruauté, celui qui fait son plaisir de la misere des autres, tous ces gens-là cherchent à être heureux. Ceux qui commettent ces crimes ne les commettroient pas, si leur imagination corrompue ne s'y figuroit de la satisfaction. Ceux mêmes que la grandeur des maux qui les accablent, jette dans le désespoir, croient trouver quelque avantage dans la mort qu'ils se donnent. Ils ne la considerent point comme un mal, mais comme le soulagement & la fin de leurs autres maux; & ils pensent qu'elle peut contribuer quelque chose à les rendre heureux ou moins malheureux.

Le bonheur consiste à ne rien désirer & à ne rien craindre; mais il n'y a rien de si rare que cette modération & cette paix de l'ame qui, en bannissant toutes les passions, en bannit aussi tous les désirs & toutes les craintes. On peut assurer qu'elle ne se trouve nulle part. La vertu peut bien combattre les passions, modérer les craintes, diminuer les désirs; mais elle ne peut les détruire tout-à-fait. C'est ce que nous apprenons particulierement de la célebre distinction qu'un Pere de l'Eglise a faite des quatre Etats de la nature humaine (*a*). Le premier, selon ce Pere, est un état d'ignorance; le second, de science; le troisiéme, de grace; & le quatriéme, de paix. Le premier a été

(*a*) S. Aug. Quest. LXVI.

devant la Loi; le second, sous la Loi; le troisiéme, sous la grace; & le quatriéme sera dans la paix pleine & parfaite dont nous ne jouirons que dans le Ciel. Dans le premier état, les hommes se laissoient emporter à leurs mauvais désirs, sans les combattre, & souvent même sans en connoître le déreglement. Dans le second, ils les combattoient, mais ils en étoient vaincus. Dans le troisiéme, ils combattent & ils vainquent. Dans le quatriéme, il n'y aura plus de combat, parce qu'il n'y aura plus d'ennemis; mais l'on y jouira d'une paix parfaite.

L'état où nous vivons est donc un état de combat, l'on ne combat point que l'on n'ait des ennemis; & quand les ennemis sont forts & en grand nombre comme les nôtres, on ne les surmonte point sans peine, & souvent même sans recevoir de profondes blessures. Ces blessures ne sont point sans douleur, la douleur est toujours une sorte de misere; il n'y a donc point de parfait bonheur en ce monde, puisqu'en quelque état que l'on soit, il y a toujours quelque chose à souffrir. Les personnes les plus vertueuses, c'est-à-dire, celles qui approchent le plus du véritable & parfait bonheur, ne peuvent jouir en ce monde que d'une félicité imparfaite & interrompue par le mêlange continuel des maux auxquels l'état de cette vie nous assujettit. Si c'est un état contraire au parfait bonheur que de combattre quoiqu'on vainque, peut-on estimer heureux ceux qui combattant sont vaincus, ou ceux qui le sont sans combattre, tels que les bons imparfaits ou les méchans achevés?

Soit donc qu'on embrasse la vertu ou qu'on l'abandonne, qu'on combatte ses désirs & ses craintes, ou qu'on y succombe sans résistance, il n'y a point de parfait bonheur sur la terre.

XII. L'une des causes qui empêchent

Comment l'homme pourroit-il être heureux en cette vie, puisqu'il ne sçait pas même le plus souvent quel est le bien dont la

le plus d'être heureux, c'eſt qu'on ne ſçait pas même le plus ſouvent en quoi conſiſte le véritable bonheur.

poſſeſſion ſeule le peut rendre heureux, & dont la privation ſuffit pour le rendre à jamais miſérable. Je ne prétends pas qu'il ſuffiſe de connoître le bien pour le faire, & de n'ignorer pas l'objet de notre bonheur pour y arriver, je ſoutiens ſeulement qu'un des plus grands obſtacles de notre bonheur eſt l'ignorance où nous ſommes de ce qui nous peut rendre heureux. Cette vérité eſt ſi claire par elle-même, que ce ſeroit l'obſcurcir que de la vouloir prouver; mais l'on n'eſt peut-être pas également convaincu que l'aveuglement des hommes aille juſqu'à ne ſçavoir pas en quoi conſiſte leur bonheur.

Pour s'en perſuader, il ne faut que faire réflexion ſur les diſputes qu'il y a eu à ce ſujet entre les plus éclairés des hommes, c'eſt-à-dire, entre les Philoſophes de l'antiquité. Ils ſe partagent en trois opinions différentes. Les uns mettent le bonheur de l'homme dans les plaiſirs du corps, les autres le placent dans ceux de l'eſprit; d'autres enfin prétendent que ce bonheur ne peut ſe trouver que dans les plaiſirs du corps & de l'eſprit tout enſemble; & ils n'imaginent point de bonheur, ſi les deux parties qui compoſent l'homme ne ſont parfaitement ſatisfaites.

Les anciens Philoſophes n'en demeurerent pas là, & quoiqu'ils fuſſent tous partagés en ces trois ſentimens, ils ne ſe réduiſirent pas à trois ſectes, ils en formerent bientôt un plus grand nombre. Quoiqu'ils demeuraſſent tous d'accord, que le bonheur de l'homme dépendoit ou du corps ou de l'eſprit, ou de tous les deux enſemble, ils ne laiſſoient pas d'avoir des ſentimens différens touchant les biens du corps, ceux de l'eſprit, & ceux de tous les deux enſemble. Il ſeroit difficile de s'imaginer combien ce partage de ſentimens forma de ſectes, qui diſputoient toutes avec une égale chaleur ſur un point dont il eſt ſi important de convenir. Varron les avoit fait aller juſqu'à

deux cens quatre-vingt-huit, dont la plus grande partie avoit eu ſon tems & ſa vogue, ou auroit pû l'avoir.

On peut aiſément ſe figurer quelle pouvoit être autrefois l'ignorance des hommes ſur ce ſujet, puiſque les Philoſophes qui étoient les maîtres de toutes les opinions du monde, ne ſçavoient pas eux-mêmes ce qu'il falloit tenir. La Loi de grace nous a tirés de cette ignorance; mais tous les hommes ne ſont pas Chrétiens, & parmi les Chrétiens, combien peu reglent leurs ſentimens ſur l'Evangile!

XIII. Le contentement naît de la penſée qu'on a d'être bien, & c'eſt dans cette penſée que conſiſte le plaiſir, ſans lequel il n'y a point de bonheur.

Il ſe peut faire qu'on poſſede toutes ſortes de biens ſenſibles ſans être content; & qu'on ſoit ſujet à toutes ſortes de maux, ſans ceſſer de l'être. L'expérience nous en convainc. Nous ne devons pas appeller heureux celui qui poſſede beaucoup de biens, ni malheureux celui qui eſt ſujet à beaucoup de maux. Cela eſt ſi vrai, qu'il peut arriver, & qu'il arrive même ſouvent qu'on ſoit privé de beaucoup de biens & ſujet à bien des maux, ſans que cela trouble le contentement & la ſatisfaction de la vie, parce qu'il ſe peut faire que la privation de ces biens & l'aſſujettiſſement à ces maux n'empêchent pas qu'on ne penſe qu'on eſt bien. C'eſt donc de cette penſée que naît le contentement, & ſans elle on n'en peut avoir.

Comment, ſans cette penſée, pourroit-il y avoir de la ſatisfaction & du contentement, puiſque ſans elle il ne peut pas y avoir de plaiſir? Tout le monde a quelquefois éprouvé que, lorſque l'eſprit n'eſt pas attentif, & qu'il eſt occupé ailleurs, quelque objet qui puiſſe frapper nos ſens, on n'en reſſent ni plaiſir ni douleur; mais quand l'eſprit fait attention à ce qui ſe paſſe ou à ce qui s'eſt paſſé dans ſon corps, l'on reſſent alors du plaiſir ou de la douleur, ſelon que les objets qui frappent les ſens ſont capables de produire l'un ou l'autre. Il eſt donc conſ-

tant qu'afin qu'on ressente du plaisir ou de la douleur, ce n'est pas assez que nos sens soient frappés par des objets capables de produire l'un ou l'autre de ces sentimens, mais qu'il faut que l'esprit y fasse attention & s'apperçoive de ce qui se passe dans le corps, c'est-à-dire, qu'il pense qu'il est bien. Le plaisir & la douleur ne consistent donc que dans une action de l'esprit, qui lui fait penser tantôt qu'il est bien, tantôt qu'il est mal. S'il pense être bien, il a du plaisir; s'il pense être mal, il a de la douleur : ainsi vivre content ne veut dire autre chose, que vivre avec plaisir ou ressentir du plaisir; être malheureux au contraire, c'est être affligé ou ressentir de la tristesse & de la douleur.

XIV. Le plaisir n'est point dans le corps, mais dans l'esprit.

Puisque, pour ressentir du plaisir ou de la douleur, ce n'est pas assez que les sens soient frappés par des objets agréables ou fâcheux, puisqu'il faut de plus que l'esprit fasse réflexion à ce qui se passe dans le corps; & puisque cette réflexion est une pensée que sans elle il ne peut y avoir ni plaisir ni douleur, & que le corps est tout-à-fait incapable de produire la moindre pensée, il est évident que le plaisir non plus que la douleur n'est pas dans le corps, mais seulement dans l'esprit. Les plaisirs qu'on appelle plaisirs du corps sont, à proprement parler, des plaisirs auxquels le corps ne peut prendre d'autre part que d'en avoir été l'occasion, c'est-à-dire, d'avoir eu de certains mouvemens qui ont donné lieu à l'esprit d'avoir des pensées agréables. Le plaisir est donc dans l'esprit comme dans son sujet; & dans le corps comme dans sa cause. Il en est de même de la douleur.

Il y a cette différence entre la douleur & la tristesse, que la tristesse est toute entiere dans l'esprit, & n'est autre chose que l'indignation d'une ame qui s'impatiente du mal qu'elle ressent, au

au lieu que la douleur ſignifie également & la triſteſſe qui eſt dans l'ame & la ſenſation fâcheuſe qui eſt dans le corps. C'eſt pourquoi elle convient à l'une & à l'autre, mais dans un ſens tout-à-fait différent ; car la douleur, conſiderée par rapport au corps, eſt un mouvement ou une diſpoſition corporelle qui cauſe la triſteſſe dans l'ame ; & la douleur par rapport à l'eſprit, eſt cette triſteſſe même produite par la mauvaiſe diſpoſition du corps. De-là, il ſuit que la douleur conſiderée même par rapport à l'ame, differe en cela de la triſteſſe en général ; qu'à proprement parler elle ne ſe prend que pour cette ſorte de triſteſſe qui naît d'une mauvaiſe diſpoſition du corps, au lieu que la triſteſſe en général ſe prend pour toutes les penſées triſtes ; ſoit que le corps ou quelque autre cauſe y donne occaſion.

Cela fait voir que, comme la triſteſſe a plus d'étendue, elle eſt auſſi plus oppoſée au plaiſir que la douleur, car la douleur n'eſt contraire qu'au plaiſir que reſſent l'eſprit à l'occaſion du corps, au lieu que la triſteſſe eſt contraire à toute ſorte de plaiſir de quelque part qu'il vienne ; & par conſéquent, ſi le bonheur conſiſte dans le plaiſir, on doit faire conſiſter la miſere qui lui eſt oppoſée, plutôt dans la triſteſſe que dans la douleur.

Le plaiſir eſt une réflexion de l'ame qui s'arrête & qui ſe plaît dans cette penſée ; & la triſteſſe au-contraire une réflexion de l'ame qui penſe qu'elle eſt mal & qui s'impatiente dans cette penſée.

Que ſi l'on veut définir en particulier le plaiſir du corps, il faut dire que ce plaiſir conſideré par rapport au corps, eſt un mouvement propre à exciter dans l'eſprit une penſée agréable, c'eſt-à-dire, la penſée qu'il eſt bien ; & par rapport à l'eſprit, que c'eſt une réflexion de l'eſprit qui penſe qu'il eſt bien à l'occaſion de quelque choſe qui ſe paſſe dans le corps.

Il faut dire au-contraire que la triſteſſe, conſiderée par rapport au corps & priſe pour la douleur corporelle; eſt un mouvement ou une diſpoſition du corps qui produit dans l'eſprit la penſée qu'il eſt mal; & conſiderée par rapport à l'eſprit, c'eſt une réflexion de l'eſprit qui penſe qu'il eſt mal à l'occaſion d'une mauvaiſe diſpoſition du corps, c'eſt-à-dire, d'un mouvement déréglé & capable d'altérer ou de ruiner la conſtitution ou le tempérament néceſſaire pour le faire ſubſiſter.

J'ajoute que, quand l'on dit que le corps eſt capable de produire dans l'eſprit des penſées agréables ou fâcheuſes dans leſquelles, à proprement parler, conſiſte le plaiſir & la douleur, ou que l'eſprit peut, par ſa triſteſſe, produire de bonnes ou de mauvaiſes diſpoſitions dans le corps & en altérer le tempérament, ſi l'on ne veut dire que ce que l'on conçoit nettement & diſtinctement, cela ne ſignifie autre choſe ſinon que Dieu, à l'occaſion d'un mouvement qui ſe paſſe dans le corps, produit dans l'eſprit des penſées agréables ou fâcheuſes, ou à l'occaſion des penſées de l'eſprit, produit des diſpoſitions dans le corps, capables d'entretenir ou d'altérer ſa conſtitution naturelle, ſelon que ces penſées ſont agréables ou fâcheuſes.

XV. Le plaiſir, ſans lequel on ne peut être heureux, doit être pur, ſans aucun mélange de triſteſſe. Regles pour diſcerner le véritable plaiſir d'avec le faux.

Quoique le bonheur conſiſte dans le plaiſir, il ne conſiſte pas pourtant dans toutes ſortes de plaiſirs, les faux plaiſirs n'y ont point de part, il n'y a que les véritables qui peuvent rendre vraiment heureux. Il eſt donc important de ne s'y pas tromper & d'en bien faire le diſcernement, ce qui ne ſera pas difficile, ſi l'on remarque qu'un plaiſir ne peut être ni rendre véritablement heureux, lorſqu'il produit la triſteſſe ou qu'il en eſt accompagné ou ſuivi, car l'on ne peut pas dire que celui-là ſoit heureux qui ne l'eſt qu'afin d'être enſuite miſérable: or le bonheur dont je viens de parler, eſt de cette ſorte: il ne peut

donc pas rendre véritablement heureux, mais ſeulement en apparence.

On peut tirer de-là quatre regles importantes pour diſcerner les faux & les véritables plaiſirs.

La premiere eſt que tout plaiſir qui produit le repentir ne peut être qu'un faux plaiſir, car il ne rend heureux pour un tems, que pour rendre enſuite miſérable.

La ſeconde, que tout plaiſir qui nous prive d'un plus grand, ne peut, par la même raiſon, être un véritable plaiſir.

La troiſiéme, qu'il faut porter le même Jugement d'un plaiſir qui ne ſert qu'à en acquerir un autre plus grand. Il eſt viſible qu'il ne nous peut pas rendre parfaitement heureux, car s'il le pouvoit, on pourroit s'y arrêter; mais tant qu'on ne paſſera pas outre, l'on n'acquerra pas le bonheur auquel il doit conduire. Il ne ſerviroit donc qu'à nous priver d'un plus grand bonheur, ce qui, par la ſeconde regle, étant une marque du faux plaiſir, il ne ſe peut faire qu'un plaiſir qui ne ſert qu'à en acquerir un plus grand, puiſſe rendre véritablement heureux.

La quatriéme, que tout plaiſir dont il eſt plus avantageux de ſe priver que d'en jouir, ne peut être un véritable & un parfait plaiſir; car, par la ſeconde regle, il prive d'un plaiſir plus grand qu'il n'eſt lui-même.

Je pourrois appliquer ces regles à des exemples; mais comme il eſt facile d'en faire l'application, je ne m'y arrêterai pas, & je me contenterai de conclure que, comme le bonheur véritable conſiſte dans un plaiſir pur & qui n'eſt mêlé d'aucune triſteſſe, & le malheur, dans une affliction qui n'eſt adoucie par aucun plaiſir, celui-là eſt véritablement heureux qui jouit d'un plaiſir, lequel n'eſt mêlé d'aucun déplaiſir; & celui-là au contraire eſt véritablement malheureux, dont la miſere n'eſt adoucie par le mêlange d'aucun plaiſir.

XVI.
Le plaisir, pour être pur, sans aucun mêlange de tristesse, doit naître de la possession d'un véritable bien, & être accompagné de la pensée & de la réflexion qu'on possede ce bien.

Mais d'où peut naître ce plaisir pur, qui produit cette joye & cette satisfaction parfaite, laquelle n'est mêlée d'aucun déplaisir & n'est aussi suivie d'aucun repentir ? C'est ce qu'il est encore important de connoître, & c'est à quoi pourra servir ce que j'ai déja répeté tant de fois ; que la joye, le plaisir & le bonheur consistent dans la pensée qu'a l'esprit qu'il est bien.

Il est vrai qu'il se peut faire qu'on s'imagine être bien, lorsqu'on n'est rien moins que bien ; mais il est évident que cette fausse pensée ne peut rendre véritablement heureux, car le véritable bonheur ne peut naître que d'un plaisir pur & véritable ; & l'on ne peut pas dire qu'un plaisir soit pur, lorsqu'il produit le repentir & qu'il est suivi de la tristesse, ce qui ne peut manquer d'arriver lorsqu'on vient à s'appercevoir qu'on s'est trompé & qu'on a été séduit par une fausse imagination. Il n'y a personne qui soit bien aise d'être trompé, de quelque maniere que cela puisse arriver.

Si l'on avoit à choisir, il vaudroit bien mieux être affligé sans se tromper, que de n'être heureux que, parce qu'en se trompant, on s'imagine de l'être ; car celui dont l'affliction ne vient d'aucune erreur a du moins cette satisfaction, qu'il ne se trompe pas & qu'il a une véritable connoissance de l'état où il est : or c'est toujours un bien de connoître la vérité quelle qu'elle soit. Il peut même arriver que cette personne se délivrera de sa misere, ou en tout ou en partie, soit en se défaisant effectivement de ce qui la cause, soit en prenant une forte résolution de la supporter constamment.

Mais lorsqu'on vient une fois à s'appercevoir qu'on s'est trompé, & que tout le bonheur que l'on croyoit posséder ne consistoit en effet que dans une fausse imagination, ce faux plaisir est suivi d'un déplaisir d'autant plus grand, qu'il est sans

remede, & qu'il n'eſt pas même poſſible de l'adoucir ; car ce qui le produit eſt que l'on s'eſt trompé : or il ne ſe peut faire que cela ne ſoit arrivé & que l'on ne ſe ſoit trompé en effet ; le déplaiſir qui en naît eſt donc ſans remede.

Que l'on ſe repréſente un pauvre homme qui s'étant flatté longtems de l'eſpérance d'avoir trouvé un tréſor, auroit bâti de grands projets, & ſe ſeroit flatté de l'eſpérance d'une grande fortune, ne vaudroit-il pas mieux pour lui qu'il n'eût jamais eu cette fauſſe penſée, qu'il eût toujours connu très-clairement ſa pauvreté & qu'elle étoit ſans remede, que d'être obligé enfin de deſcendre, pour ainſi dire, de cette grande imagination, & de reconnoître qu'il s'eſt trompé.

Suppoſons, dira-t-on, qu'il ne s'apperçoive jamais qu'il ſe trompe, & que ſa fauſſe imagination ne ſoit jamais ſuivie du regret qui accompagne toujours la découverte des erreurs, n'eſt-il pas véritablement heureux, quoique ſon bonheur ne naiſſe pas de la poſſeſſion d'un véritable bien ? Nullement, car ſi ce faux plaiſir eſt tel qu'il ſoit naturellement ſuivi ou accompagné de regret, comment ſe peut-il faire qu'il rende heureux, puiſque naturellement il rend malheureux ?

Qu'importe, répondra-t-on, que ce faux plaiſir ſoit d'ordinaire, &, ſi l'on veut, naturellement accompagné de déplaiſir ou de repentir, pourvu que dans la rencontre dont il s'agit, comme on le ſuppoſe, cela n'arrive point ! C'eſt tout ce qu'on peut dire contre ce que j'ai avancé ; mais l'on ne prend pas garde que nos erreurs qui ſont tout à fait extérieures aux faux plaiſirs, & qui par conſéquent n'en peuvent changer la nature, ne ſçauroient faire non plus que ce qui naturellement & de ſoi ne peut que rendre malheureux, devienne, par leur intervention, capable de rendre heureux. Un homme qui ſe trompe en prenant

un faux plaiſir pour un véritable, eſt ſi éloigné d'être heureux, qu'on peut dire au contraire qu'il eſt d'autant plus malheureux qu'il s'en apperçoit moins ; de même que l'on n'eſt jamais plus malade que lorſque l'on ſent moins ſon mal.

Il eſt vrai qu'une perſonne dans cet état ne s'apperçoit pas qu'elle ſe trompe, & que ſon plaiſir n'eſt troublé par aucun ſentiment de déplaiſir ; mais ne ſe peut-il pas faire qu'il s'en apperçoive, & ne peut-il pas arriver que ſon erreur découverte lui cauſe du déplaiſir ? Perſonne ne peut nier que cela ne puiſſe arriver ; comment peut-on donc dire que l'on eſt véritablement & parfaitement heureux, lorſqu'on eſt dans un état dont on peut ſortir à tous momens pour être malheureux !

Que s'il arrive au contraire que le bonheur naiſſe de la poſſeſſion d'un bien véritable, le plaiſir qui naît de cette poſſeſſion eſt néceſſairement un véritable plaiſir, car il n'eſt pas tel qu'il puiſſe être ſuivi d'aucun déplaiſir & d'aucun regret, puiſqu'il n'arrive jamais que l'on s'afflige d'avoir poſſedé un véritable bien. Il eſt donc vrai que le plaiſir pur, le véritable bonheur, ne peut naître que de la poſſeſſion d'un bien véritable.

Mais à proprement parler, on ne poſſede pas un bien, au moins de cette poſſeſſion qui peut rendre heureux, ſi l'on ne penſe & ſi l'on ne fait réflexion qu'on le poſſede. Il faut donc, pour être heureux, que la poſſeſſion d'un véritable bien ſoit accompagnée de la penſée & de la réflexion qu'on le poſſede.

XVII. Le véritable bien de l'homme n'eſt autre choſe que ce qui le peut rendre plus parfait ; & les choſes ne peuvent être perfectionnées que par ce qui convient le mieux à à leur nature.

Il eſt important d'avoir une idée bien claire & bien diſtincte de ce véritable bonheur qui ne peut naître que de la poſſeſſion d'un véritable bien.

Comme il s'agit ici d'un bien relatif, c'eſt-à-dire, qui eſt tel par rapport à l'homme, l'on peut dire, ſans crainte de ſe tromper, que le vrai bien de l'homme, c'eſt ce qui eſt capable

de le mettre en un état où l'esprit puisse penser sans erreur qu'il est bien; or il ne peut penser sans erreur qu'il est bien, qu'il ne possede quelque chose capable de le rendre plus parfait. Le véritable bien de l'homme est donc ce qui peut le rendre plus parfait.

Ce qui est mal à l'égard de l'homme, bien-loin de le rendre plus parfait, ne peut que le rendre pire. Ce qui est donc capable de perfectionner l'homme, ne peut être le mal de l'homme, il ne peut être que son bien & son véritable bien, attendu que ce qui fait que l'homme est si bien, qu'il ne se peut faire qu'il soit mal, est son véritable bien.

Il est visible que ce qui est le plus capable de perfectionner une épée, est ce qui a le plus de rapport à la nature d'une épée: or la nature d'une épée consiste à être propre à percer & à couper: donc ce qui est le plus capable de perfectionner une épée est ce qui peut la rendre plus propre à percer & à couper. Ainsi, quoique l'acier ne soit pas le plus précieux de tous les métaux, c'est pourtant celui qu'on employe pour faire les meilleures épées, parce qu'il les rend plus propres à percer & à couper. Lorsqu'on a envie d'avoir une excellente épée, l'on n'en choisit pas une dont la lame soit d'or ou d'argent, mais une d'un acier de bonne trempe. Ce n'est pas que ces métaux ne soient plus précieux que l'acier, mais comme ils ne sont pas si propres à percer & à couper, on ne les employe jamais pour faire un instrument destiné à l'un & à l'autre. Il n'y a point de doute que l'on ne pût enchâsser dans la lame d'une épée des pierreries de très-grand prix, cependant quelque dépense qu'on y ait pû faire, on ne s'en est pas encore avisé. L'on se mocqueroit même d'un Prince qui, pour faire paroître sa magnificence, en porteroit de cette sorte; & l'on auroit raison de dire qu'il auroit une épée fort belle, mais fort mauvaise & fort peu capable de le défendre,

parce que ces pierreries, quelque rares qu'elles puissent être, rendroient cette épée moins propre à faire ce qui est de sa nature, c'est-à-dire, à percer & à couper.

Ce que je viens de dire est si vrai, que les choses dont la nature demande qu'elles soient difformes & nuisibles, sont estimées d'autant plus parfaites qu'elles ont plus de ces mauvaises qualités : ainsi l'on appelle un parfait poison celui qui est le plus propre à donner la mort, & un monstre parfait celui qui est le plus difforme. La beauté cependant est une perfection, mais elle ne perfectionneroit pas un monstre, parce qu'elle ne convient pas & n'a pas de rapport à sa nature. Il est donc vrai que les choses ne peuvent être perfectionnées que par ce qui convient le mieux & a le plus de rapport à leur nature.

XVIII. Ce qui convient le plus à l'ame, qui fait la principale partie de l'homme, est de penser & de connoître : ainsi sa perfection consiste à connoître & à penser.

Puisqu'une chose ne peut être perfectionnée que par ce qui convient le mieux, & qui a le plus de rapport à sa nature, il faut reconnoître que l'homme ne peut être perfectionné que par ce qui convient le plus à la nature de l'homme : or l'homme est composé de deux parties très-diverses en elles-mêmes & très-différentes dans leurs opérations. De-là, il suit qu'il faut raisonner très-différemment de ce qui peut les perfectionner. L'ame étant la principale & la plus noble de ces deux parties, c'est par l'ame qu'il faut commencer.

L'ame, de sa nature, n'est autre chose qu'une substance qui pense ou qui est capable de penser. La perfection d'une substance qui pense, est de penser, car elle consiste dans ce qui a le plus de rapport à sa nature ; or il n'y a rien qui ait plus de rapport à la nature d'une substance qui pense que de penser.

Quoique la pensée soit une chose si connue par elle-même, qu'il n'est pas aisé de la définir, on peut dire néanmoins que la pensée est une action de l'ame qui fait réflexion sur un objet, c'est-à-dire, sur une chose qui lui est présente.

Cette réflexion peut être de trois ſortes. La premiere n'eſt que comme un ſimple regard que l'ame jette ſur une choſe qui lui eſt préſente. La ſeconde, outre ce regard, renferme encore une diſcuſſion & un examen de la choſe. La troiſiéme ajoute à l'un & à l'autre un jugement que l'eſprit porte de la choſe, lequel, s'il eſt bien fait, eſt une connoiſſance claire & diſtincte, ou la produit infailliblement.

XIX. La perfection de l'ame ne ſe trouve pas dans toutes ſortes de connoiſſances, mais ſeulement dans la connoiſſance de la vérité.

Il eſt viſible que de toutes ces actions de l'eſprit ou de ces ſortes de penſées, il n'y en a point de plus parfaite que la troiſiéme à qui l'on donne proprement le nom de connoiſſance. En effet, c'eſt une action bien plus parfaite de juger d'une choſe & d'en avoir une connoiſſance claire & diſtincte, que de la conſidérer en paſſant ou même de l'examiner. C'eſt donc dans cette ſorte d'action de l'ame que conſiſte ſa plus grande perfection, parce qu'il n'y a rien qui convienne mieux ni qui ait plus de rapport à ſa nature.

Il ne faut pourtant pas s'imaginer que toutes ſortes de connoiſſances perfectionnent l'ame. Quoiqu'elle connoiſſe lorſqu'elle ſe trompe, l'erreur pourtant ne la perfectionne pas; c'eſt pourquoi elle l'évite tant qu'elle peut, & ne ſouffre qu'avec peine qu'on la trompe. Auſſi la créature raiſonnable a-t-elle tant d'averſion de la fauſſeté & de l'erreur, que ceux même qui ſe plaiſent à tromper les autres, ne veulent pas qu'on les trompe.

S'il arrive que l'ame s'arrête & ſe plaiſe dans ſes erreurs, c'eſt qu'elle ne les connoît pas, elle les prend pour la vérité qui fait ſeule l'objet de ſon amour; c'eſt cette apparence, pour ainſi dire, & cette reſſemblance de la vérité, que l'ame aime dans ſes erreurs; ſans cela elle n'en auroit que de l'averſion. Il faut que la fauſſeté ſe déguiſe pour lui plaire; jamais un menſonge découvert ne s'eſt fait aimer. Il ſe peut bien faire pourtant qu'elle

reconnoiſſe & qu'elle défende ſes erreurs ; mais c'eſt ſans les aimer. En même-tems qu'une mauvaiſe honte ou quelqu'autre intérêt l'empêche de les déſavouer au dehors, elle les improuve intérieurement. Il ne ſe peut faire qu'elle ne les haïſſe.

Il n'y a donc que la connoiſſance de la vérité qui puiſſe perfectionner & produire ſon véritable bonheur.

XX. La connoiſſance de toutes ſortes de vérités n'eſt pas capable de perfectionner l'ame & de la rendre parfaitement heureuſe, mais ſeulement la connoiſſance de la premiere & de la ſouveraine vérité.

Quoiqu'il n'y ait que la connoiſſance de la vérité qui puiſſe perfectionner l'ame & la rendre heureuſe, il eſt vrai pourtant que la connoiſſance de toutes ſortes de vérités n'eſt pas capable de produire ces effets. Il en eſt des vérités comme des choſes, les unes ſont plus parfaites & plus excellentes que les autres ; & plus elles ſont parfaites, plus la connoiſſance qu'on en a perfectionne l'ame. Si la connoiſſance de la moindre vérité perfectionne l'ame, il n'y a point de doute que la connoiſſance d'une ou de pluſieurs vérités ne la perfectionne encore davantage ; & ſi, àproportion que les vérités qu'elle connoît ſont plus grandes, ſes perfections augmentent, il n'y a point de doute que la connoiſſance de la ſouveraine vérité, qui eſt non-ſeulement plus excellente que les autres, mais qui les contient toutes, ne ſoit capable de lui donner ſa derniere perfection, & par conſéquent de la rendre parfaitement heureuſe.

A quoi donc peut ſervir la connoiſſance de toutes les autres vérités ? A rendre l'ame parfaitement heureuſe ? Point du tout, mais à commencer ſon bonheur. Elle eſt un prélude & un avant goût, pour ainſi dire, de la ſouveraine & parfaite félicité ; mais elle ne peut faire la félicité même & le ſouverain bonheur de l'ame.

Or cette vérité ſouveraine s'appelle la premiere vérité, ſoit à cauſe de ſon excellence, ſoit à cauſe que toutes les autres vérités ne ſont telles que par elle, de même que tous les corps lumineux

de ce monde n'ont de lumiere qu'autant qu'ils en reçoivent du soleil.

Il faudroit n'avoir jamais fait aucun usage de sa raison, pour n'avoir pas reconnu qu'il y a des vérités secondes & participées; mais il faudroit être Athée & n'avoir aucune connoissance de Dieu pour nier ou pour ignorer qu'il y ait une premiere & souveraine vérité. Qu'est-ce que la premiere vérité? sinon celle qui est par elle-même vérité, par la participation de laquelle tout ce qui est vérité est vérité, & qui renferme en soi tout ce qu'il y a de vérités. Qui ne voit combien tout cela convient à Dieu? Par qui est-ce que les choses sont vraies, sinon par celui par qui elles existent? Et de qui tiennent-elles leur être, sinon de Dieu? C'est donc Dieu qui a donné l'être à toutes choses; mais celui qui a donné l'être à toutes choses, comme il est par lui-même, est vrai aussi, c'est-à-dire vérité par lui-même, car il faut raisonner de la vérité comme de l'être: or Dieu n'a point un être participé, il est par lui-même, il n'a donc pas non plus une vérité participée, il est vérité par lui-même, toutes choses tiennent donc de lui ce qu'elles ont de vérité, comme elles tiennent de lui tout ce qu'elles ont d'être; il est donc la premiere vérité.

XXI. La premiere vérité est Dieu même, d'où il suit que le plaisir que l'ame reçoit de la connoissance de Dieu, est seul capable de la rendre parfaitement heureuse.

L'union de l'ame avec le corps est un mystere où nous ne pouvons rien comprendre, sinon qu'il est incompréhensible. Lorsque d'un côté nous voyons que notre corps est une matiere, & que de l'autre, nous connoissons que notre ame qui pense, n'en peut être une, nous comprenons la distinction de ces deux êtres si différens, mais nous ne pouvons connoître leur union. Heureuse ignorance qui nous découvre deux vérités bien plus grandes que celle qu'elle nous cache! Elle nous fait connoître que notre ame est immatérielle, & que c'est Dieu qui l'unit à notre corps, puisque cette union inconcevable entre deux choses

XXII. Le soin de notre ame est le premier dont nous devons nous occuper.

ſi diſproportionnées, ne peut être faite que par celui qui trouve aſſez de proportion entre l'Etre & le néant, pour avoir tiré l'un de l'autre.

Les anciens regardoient l'étude de ſoi-même, comme le principal moyen de parvenir à la vraie ſageſſe, & ils avoient gravé en lettres d'or ſur le Temple de Delphes cette inſcription : *Connois-toi toi-même*, comme un précepte qu'ils croyoient tenir d'Apollon, l'un de leurs faux Dieux. » Ce Précepte ne preſcrit pas » aux hommes (remarque un Auteur de ce tems-là) de connoître » leurs membres, leur taille, ou leur figure, car nos corps ne » ſont pas proprement ce que nous appellons *nous*. Cet oracle » vouloit dire : *apprens à connoître ton ame*. En effet (ajoute-t-il) » le corps ne ſert que d'organe & d'inſtrument, il n'eſt que le » vaſe & le domicile de l'ame, & il n'y a que ce que fait l'ame » qui puiſſe être regardé comme fait par nous-mêmes (*a*).

En même-tems que ce corps périſſable retombe dans le néant d'où il eſt ſorti, ce qui porte en nous le caractere de la Divinité y eſt appellé comme à ſon principe, & ceux qui ont bien vécu ne quittent cette vie paſſagere, que pour s'unir à jamais à celui qui a fait le tems & l'éternité.

Le ſoin de notre ame eſt par conſéquent le premier dont nous devons nous occuper.

XXIII. Notre devoir envers Dieu eſt le premier de tous les devoirs.

Le devoir envers Dieu eſt le premier de tous les devoirs. Cet Etre ſuprême eſt l'objet général de nos devoirs, dans ce ſens qu'il doit occuper toutes nos penſées. Il en eſt l'objet particulier, dans ce ſens que nous lui devons un culte.

(*a*) *Nimirum hanc habet vim præceptum Apollinis, quo monet ut ſe quiſque noſcat. Non enim id præcipit ut membra noſtra aut ſtaturam figuramve noſcamus, neque nos corpora ſumus. Cum igitur* noſce te *dicit, hoc dicit* noſce animam tuam; *Nam corpus quidem quaſi vas eſt aut aliquod animi receptaculum, ab animo tuo quidquid agitur, id agitur à te.* Cicer. Tuſcul. quæſt. Lib. I, Cap. XXI.

Dieu a formé le monde entier pour l'homme (*a*), afin que par lui la nature, muette d'ailleurs & ſtupide, devînt en quelque façon ſpirituelle & reconnoiſſante à l'égard de ſon Créateur, & que l'homme placé au milieu des Créatures qui ſervent toutes à ſon uſage, lui prêtât ſa voix, ſon intelligence, ſon admiration, & fût comme le Prêtre de la nature entiere.

De quels biens en effet Dieu n'a-t-il pas comblé l'homme ! Non content de pourvoir à ſes néceſſités, il lui a fourni juſqu'aux délices mêmes. (*b*). Quelle foule d'arbres, de légumes, de fruits excellens, pour les différentes ſaiſons de l'année ! Quel nombre infini d'animaux, l'air, la terre, la mer ne lui fourniſſent-ils pas à l'envi ? Il n'y a aucune partie de la nature qui ne paye un tribut à l'homme, afin que l'homme, de ſon côté, paye à l'Auteur de tous ces biens le juſte hommage de reconnoiſſance & de louange qui font la principale partie du culte qui eſt dû à la Divinité, & le devoir le plus eſſentiel de la Créature (*c*).

Il ne faut pas que l'ingratitude diſe que c'eſt la nature qui nous fournit tous ces biens, car par ce mot auquel on n'attache d'ordinaire aucune idée diſtincte, on ne peut entendre autre choſe, ſi ce n'eſt que la Divinité même meut tout, qu'elle produit tout, qu'elle ſe montre à nous partout, & qu'elle ſe fait ſentir à chaque moment par ſes bienfaits (*d*).

Epictete eſt un des Philoſophes du monde qui a le mieux

(*a*) *Omnia quæ ſunt in hoc mundo, quibus utuntur homines, hominum causâ facta ſunt & parata.* Lib. II, de Nat. Deor. 4. 154.

(*b*) *Neque enim neceſſitatibus tantummodo noſtris proviſum eſt, uſque in delicias amamur.* Senec. *de Benef. Lib. IV, Cap. V.*

(*c*) *Tot arbuſta non uno modo frugifera, tot herbæ ſalutares, tot varietates ciborum per totum annum digeſtæ ut inerti quoque fortuito terræ alimenta præberent. Jam animalia omnis generis, alia in ſicco ſolidoque, alia in humido naſcentia, alia per ſublime dimiſſa, ut omnis rerum naturæ pars tributum nobis aliquod conferret.* Senec. *de Benef. L. IV, C. V.*

(*d*) *Quocumque te flexeris, ibi illum videbis occurentem tibi. Nihil ab illo vacat, ergo nihil agis, ingratiſſime mortalium, qui te negas Deo debere, ſed naturæ. Quid enim aliud eſt natura quam Deus.* Senec. *de Benef. Lib. IV.*

connu les devoirs de l'homme. Il veut, avant toutes choſes, que l'homme regarde Dieu comme ſon principal objet ; qu'il ſoit perſuadé que Dieu gouverne tout avec juſtice ; qu'il ſe ſoumette à Dieu de bon cœur, & qu'il le ſuive volontairement en tout, comme ne faiſant rien qu'avec une très-grande ſageſſe. » Si l'homme avoit quelque ſentiment d'honneur & de gratitude » (a dit ce Philoſophe Stoïcien) tout ce qu'il voit dans la nature, » tout ce qu'il éprouve en lui-même ſeroit pour lui un ſujet con- » tinuel de louange, de reconnoiſſance, d'actions de graces. » L'herbe des champs qui fournit aux animaux du lait pour leur » nourriture, la laine de ces animaux qui lui fournit de quoi ſe » vêtir, devroient le remplir d'admiration. Quand il voit le ſoc de » la charrue briſer & amollir les mottes de terre & tracer un long » ſillon pour recevoir la ſemence, il devroit s'écrier : que Dieu eſt » grand, qu'il eſt bon de nous avoir procuré tous les inſtrumens » propres au labourage ! Quand il ſe met à table pour manger, » tout devroit le rappeller à Dieu & renouveller ſa reconnoiſ- » ſance. C'eſt lui (devroit-il dire) qui m'a donné des mains » pour prendre la nourriture, des dents pour la couper & la » broyer, un eſtomach pour la digérer ; & ce qui eſt le ſujet » d'une louange infiniment plus intéreſſante pour moi, c'eſt lui » qui, à tous les biens dont il me comble, ajoute l'avantage » ineſtimable d'en connoître l'Auteur, & d'en faire un uſage » conforme à ſa volonté. Quoi donc (continue le même Philo- » ſophe) tous les hommes étant plongés dans un ſommeil » léthargique, ſur ce qui regarde la Providence, n'eſt-il pas » juſte que quelqu'un au nom de tous, entonne publiquement » des Hymnes & des Cantiques en ſon honneur ? Que peut faire » autre choſe un vieillard foible & boiteux comme je ſuis, que » de célébrer les louanges divines ? Si j'étois cigne ou roſſignol,

» je chanterois, parce que telle feroit ma deftination ; mais j'ai » reçu en partage la raifon, je dois m'occuper à louer Dieu. » C'eft-là ma fonction & mon ouvrage. Je m'en acquitte réguliérement, & je ne cefferai de m'en acquitter tant qu'il me » reftera un fouffle de vie. Je vous exhorte à en faire autant (a).

Que pourroit-on ajouter à la beauté de ce fentiment d'un Philofophe qui vivoit dans les ténébres du Paganifme ? Il feroit bien honteux à des Chrétiens de négliger un devoir envers Dieu dont les Payens ont fi bien développé la juftice.

XXIV. Devoirs envers Dieu, apperçus par la feule lumiere naturelle.

Dès qu'on reconnoît pour fon Dieu un efprit éternel, infini, tout-puiffant, fouverainement fage dans fes vûes, & parfaitement libre dans fes opérations, on conçoit aifément que fi la création de l'Univers fuppofe en lui une puiffance fans bornes, la création feule cependant n'a pû être la fin de fa sageffe fouveraine. Pour créer un monde qui n'étoit pas, il falloit un Dieu qui pût fe faire obéir du néant ; mais pour déterminer l'action du Créateur, il falloit qu'il pût tirer fa gloire de fon ouvrage & fe faire honorer par fes Créatures ; d'où il fuit que la Religion n'a & ne peut avoir que l'antiquité même du monde.

Le fentiment de la Religion eft donc le premier qui fe foit gravé dans notre cœur. Ce fentiment confifte à reconnoître un Dieu créateur & conducteur de l'Univers. C'eft Dieu qui entretient notre être & notre vie, & il n'en eft pas moins proprement la caufe, que s'il la faifoit perpétuellement fubfifter par un miracle vifible indépendamment de tous les moyens extérieurs.

Soit qu'il nous faffe vivre par la nourriture ordinaire, foit qu'il le faffe d'une maniere extraordinaire & miraculeufe, c'eft toujours lui qui agit & qui nous foutient : ainfi nous fommes obligés de reconnoître également fa main toute-puiffante, foit

(a) Epictet. *Lib.* *Cap. XVI.*

qu'il la cache, soit qu'il la découvre. De ces deux manieres dont il agit sur les corps & sur les ames, la premiere est la voye commune par laquelle il conduit ses créatures ; & l'autre, une voye extraordinaire dont il ne se sert que rarement, & qui n'a point de regles certaines. C'est dans la premiere que consiste l'ordre de la Providence qu'il permet aux hommes de connoître, la seconde ne renferme que certains effets que nous ne pouvons jamais prévoir de nous-mêmes, parce que les conseils selon lesquels Dieu les produit en un tems & ne les produit pas en un autre, sont trop élevés au-dessus de l'esprit des hommes.

Tous les Etres doivent leur origine à l'Etre suprême ; ils en tirent leurs mouvemens, non comme d'une puissance aveugle & machinale, mais comme d'une intelligence libre qui gouverne tout, qui étend ses soins sur chaque homme en particulier, qui lui a donné un entendement pour le connoître & une volonté pour l'aimer, & qui veut que chaque homme s'unisse à lui par les liens de cette connoissance & de cet amour.

Ecoutons encore ici un Philosophe Payen sur la maniere dont les hommes doivent honorer la majesté des Dieux.

» Le culte des Dieux consiste premierement (dit ce Philo-
» sophe) à croire qu'ils existent, ensuite à reconnoître leur
» Majesté souveraine & leur bonté sans laquelle il n'y a point
» de véritable grandeur. Il faut être persuadé que ce sont eux
» qui gouvernent l'Univers & qui, par leur puissance, reglent
» & conduisent toutes choses ; qu'ils prennent soin du genre
» humain ; qu'ils entrent même quelquefois dans les affaires des
» Particuliers ; & que comme ces Etres souverains ne sont pas
» susceptibles de mal, aussi ils n'en font point. Il est vrai pour-
» tant qu'ils châtient quelques personnes & qu'ils répriment leur
» malice ; quelquefois même ils punissent lorsqu'ils semblent
» accorder

» accorder quelque faveur. Voulez-vous les voir propices ? » Soyez gens de bien. C'eſt les honorer ſuffiſamment que de les » imiter (*a*).

L'ordre immuable & néceſſaire demande en effet que la Créature dépende du Créateur ; que toute expreſſion ſe rapporte à ſon modèle ; & que l'homme fait à l'image de Dieu, vive ſoumis à Dieu, uni à Dieu, ſemblable à Dieu en toutes les manieres poſſibles, ſoumis à ſa puiſſance, uni à ſa ſageſſe, parfaitement ſemblable à lui dans les mouvemens de ſon cœur.

Dieu eſt notre Créateur, nous lui devons tout ce que nous ſommes & tout ce que nous avons. De ce qu'il nous a créés, de ce que nous ſommes ſon ouvrage, il ſuit néceſſairement que nous lui devons un culte, & un culte digne de lui. Notre raiſon toute ſeule nous dit que puiſqu'il nous a créés, il veut que nous le ſervions. Elle nous apprend que ce ſeroit une injuſtice ſouveraine de n'être pas ſoumis à ſon Créateur. Eh ! comment ſe diſpenſer des ſentimens d'admiration, de reſpect, de reconnoiſſance, à la vûe de la ſageſſe infinie, de la ſouveraine indépendance, de l'immenſe libéralité qui éclatent dans les vûes du Créateur !

Refléchiſſons d'un côté, ſur la puiſſance du Créateur ; & de l'autre, ſur la dépendance de la Créature, & nous trouverons dans la ſeule Loi naturelle une ſource auſſi ſûre que pure des devoirs de l'homme envers Dieu. Tels ſont les devoirs de la Religion apperçue par les ſeules lumieres naturelles. I. Il y a un Dieu. II. Dieu a créé l'Univers. III. Dieu gouverne l'Univers par une Providence qui prend ſoin particulierement du genre

(*a*) *Primus eſt Deorum cultus Deos credere, deindè reddere illis majeſtatem ſuam ; reddere bonitatem, ſine quâ nulla majeſtas eſt. Scire illos eſſe qui præſident mundo ; qui univerſa vi ſuâ temperant ; qui ſummam generis tutelam gerunt, interdum curioſi ſingulorum. Hi nec dant malum nec habent. Cæterùm caſtigant quoſdam & irrogant pœnas, puniunt : vis Deo propitiare ? bonus eſto. Satis illos coluit, quiſquis imitatus eſt.* Senec. *Ep. XLV.*

humain. IV. Dieu n'eſt ſuſceptible d'aucun attribut qui emporte la moindre imperfection. Puiſqu'il eſt la cauſe productive de toutes choſes, on ne ſçauroit ſuppoſer, ſans une abſurdité manifeſte, qu'il manque d'aucune des perfections dont les Créatures peuvent ſe former quelqu'idée. V. On doit aimer Dieu comme l'auteur & la ſource de toutes ſortes de biens. VI. On doit eſpérer en Dieu, comme en celui de qui dépend tout notre bonheur. VII. On doit ſe repoſer ſur ſa volonté, être perſuadé qu'il fait tout pour notre bien, & qu'il ſçait mieux que nous-mêmes ce qui nous eſt néceſſaire. VIII. Il faut le craindre, comme ayant une puiſſance infinie par laquelle il eſt en état de faire ſouffrir les plus terribles maux à ceux qui l'offenſent. IX. Il faut être diſpoſé à lui obéir en toutes choſes, comme à notre Créateur & à notre maître tout-puiſſant. X. Il faut nous conſerver nous-mêmes ou nous tenir dans la ſituation où Dieu nous a placés. XI. Il faut obſerver les devoirs que la Loi naturelle nous impoſe par rapport à autrui.

Les ſacrifices que Dieu demande de nous (dit un homme d'un grand jugement) ſont une ame pure, une conſcience & une croyance ſincere. C'eſt lui ſacrifier que de vivre dans la vertu. S'abſtenir de mal faire, c'eſt lui faire une offrande agréable. Empêcher quelqu'un de périr, c'eſt lui égorger les victimes qu'il déſire. Voilà nos ſacrifices, voilà nos myſteres. Le plus dévot parmi-nous, c'eſt celui qui eſt le plus juſte (*a*).

Il n'étoit pas néceſſaire que la révélation vînt nous éclairer ſur nos devoirs envers Dieu. La raiſon toute ſeule nous conduiſoit à la Religion naturelle & la renfermoit. La révélation a été néanmoins utile ; elle a porté les vérités que la raiſon nous annonce, à un degré d'évidence & de certitude qui ne laiſſe ni prétexte ni excuſe à ceux qui ne ſuivent pas les routes qu'elle nous montre.

(*a*) Locke, d'après Minutius Felix.

SECTION IV.

Dieu a montré aux hommes, par la révélation, le principe de toutes les Loix naturelles.

DIEU, qui a voulu ôter tout prétexte à l'infidélité, s'est montré à son peuple sur la montagne de Sinaï. » Vous » serez (lui a-t-il dit) un Royaume sacerdotal dont tous les » Sujets auront Dieu pour Monarque, & une Nation sainte, dont » tous les membres seront spécialement consacrés (*a*). XXV. Commandemens de l'ancienne loi.

Parmi les dix Préceptes qu'il a donnés à son peuple, il y en a trois qui, en lui faisant une heureuse nécessité d'aimer & de servir le Seigneur, lui ont montré le principe des Loix naturelles.

» Vous n'aurez point de Dieux étrangers en ma présence. » Vous ne vous ferez point de représentation & d'image des » Créatures placées au dessus de vous dans le Ciel, ni de celles » qui habitent la terre, ou qui vivent dans les eaux. Vous n'ado- » rerez aucune de ses Créatures, & vous ne leur transporterez » point le culte qui m'est dû. Je suis le Seigneur votre Dieu tout- » puissant & jaloux de ma gloire. Je punis ceux qui m'offensent, » & je venge l'iniquité du pere sur les enfans jusqu'à la troisiéme » & quatriéme génération (*b*). C'est ainsi que j'en use contre » ceux qui payent d'ingratitude & de haine mes bienfaits & mon » amour; mais je récompense encore avec plus de miséricorde » que je ne punis avec sévérité; & c'est jusqu'à mille générations

(*a*) *Vos..... eritis mihi in regnum sacerdotale & gens sancta: hæc sunt verba quæ loqueris ad filios Israel.* Exod. XIX, 6.

(*b*) *Non adorabis ea neque coles; ego sum Dominus Deus tuus fortis, zelotes, vindicans iniquitatem patrum in filios, in tertiam & quartam generationem eorum qui oderunt me.* Exod. XX, 5.

» que j'étends mes bontés ſur ceux qui m'aiment & qui gardent
» mes Loix (*a*).

» Vous n'employerez jamais en vain le nom du Seigneur vo-
» tre Dieu ; car celui qui, contre ce précepte, profanera ce nom
» rédoutable, ſera criminel aux yeux du Seigneur (*b*).

» Souvenez-vous de ſanctifier le jour du Sabbat (*c*) ».

Ces trois préceptes qui regardent immédiatement les devoirs de l'homme envers Dieu, & les ſept préceptes que Dieu y a ajoutés ſur les obligations de l'homme envers le prochain, ont une grande étendue, & renferment, outre la Loi poſitive de l'obſervation du Sabbat, les principes de toutes les Loix naturelles.

Ces Loix que Dieu donna aux Hebreux par le miniſtere de Moyſe, la raiſon les avoit montrées aux hommes, avant que Dieu en fît un commandement exprès. Antérieurement à la révélation, l'amour de Dieu ſur toutes choſes, l'obéiſſance à ſes volontés, la croyance en ſes révélations, l'eſpérance en ſes promeſſes, & la reconnoiſſance pour ſes bienfaits, étoient indiſpenſables pour le peuple Hebreu, auſſi bien que pour tous les peuples du monde. La défenſe de blaſphemer le nom de Dieu, & d'adorer les Divinités étrangeres, n'étoit ni moins naturelle, ni moins indiſpenſable. Toutes ces obligations étoient communes à tous les hommes, elles ſont plus anciennes que la Loi de Moyſe, elles ont commencé d'exiſter dès que les hommes ont commencé d'être. L'Ancien Teſtament n'a fait qu'en établir les principes & en développer les conſéquences en faveur du peuple choiſi.

(*a*) *Et faciens miſericordiam in millia his qui diligunt me & cuſtodiunt præcepta mea.* Exod. XX, 6.

(*b*) *Non aſſumes nomen Domini tui vanum, nec enim habebit inſontem Dominus eum qui aſſumpſerit nomen Domini Dei ſui fruſtra.* Ibid. 7.

(*c*) *Memento ut diem Sabbati ſanctifices.* Ibid.

Ces mêmes principes, & les conſéquences qui en réſultent, ont été confirmés par la nouvelle alliance.

XXVI. Commandemens de la nouvelle loi.

Toute la Loi & les Prophetes (dit l'Evangeliſte) dépendent de ces deux Commandemens : « Vous aimerez le Seigneur votre » Dieu de tout votre cœur & de toutes vos forces, & votre » prochain comme vous-même (*a*) ».

Ces deux préceptes renferment tellement toute la Loi naturelle, que ſi quelqu'un, par une lumiere divine, en pénétroit toute l'étendue, il n'auroit plus aucun doute ſur toute la morale. Ces paroles : *Vous aimerez Dieu de toutes vos forces & votre prochain comme vous-même*, ſont claires, mais c'eſt principalement pour ceux qu'enſeigne intérieurement l'onction de l'eſprit; car à l'égard des autres hommes elles ſont plus obſcures qu'on ne s'imagine. Ce mot *aimer* eſt équivoque, il ſignifie deux choſes entre pluſieurs autres; s'unir de volonté à quelque objet comme à ſon bien & à la cauſe de ſon bonheur, ſouhaiter à quelqu'un le bien dont il a beſoin.

I. On peut aimer Dieu dans le premier ſens, & ſon prochain dans le ſecond; mais ce ſeroit impiété, ou du moins ſtupidité & ignorance, que d'aimer Dieu dans le ſecond ſens; car il eſt eſſentiel à la Divinité de ſe ſuffire à elle-même. Ce ſeroit auſſi une eſpéce d'idolâtrie, que d'aimer ſon prochain dans le premier ſens. C'eſt en Dieu ſeul que ſe trouve la puiſſance d'agir dans les eſprits, & de les rendre heureux (*b*).

II. Tel s'imagine aimer Dieu qui n'aime effectivement qu'un fantôme immenſe qu'il s'eſt formé. Il croit aimer Dieu en vivant dans le déſordre, il ſe trompe. Bien loin d'aimer Dieu, il ne le connoît ſeulement pas. « Celui qui dit qu'il connoît Dieu, & » qui n'obſerve pas ſes Commandemens, eſt un menteur, la

(*a*) Matth. XXII.
(*b*) *Tractat. 23. in Joan.*

» vérité n'eſt point en lui ; mais celui qui les obſerve, aime
» Dieu parfaitement (*a*) ».

III. Vous aimerez Dieu de toutes vos forces. *Toutes*, ce mot eſt aſſez clair ; mais cet autre mot *vos forces*, peut donner ſujet d'erreur à ceux qui n'ont point d'humilité ou qui en ont une fauſſe. Les premiers peuvent en tirer quelque ſujet de vanité ; & les autres, le motif d'une négligence criminelle. *Et votre prochain comme vous-même*. Jeſus-Chriſt nous apprend dans la parabole du Samaritain, que tous les hommes ſont notre prochain, & ce terme n'eſt pas trop clair. Ainſi les Juifs groſſiers & charnels l'ont-ils toujours pris dans un faux ſens. *Comme vous-même* ; certainement ceux qui aiment les vrais biens ſont les ſeuls qui accompliſſent ce Commandement, en aimant leur prochain comme eux-mêmes. Un pere qui aime ſon fils avec la derniere tendreſſe, & qui lui procure avec ſoin tous les biens ſenſibles, eſt encore bien éloigné d'aimer ſon fils, quelque tendreſſe qu'il ait pour lui, comme Dieu veut qu'on aime ſon prochain.

XXVII. L'eſſentiel de la vertu eſt indépendant de la révélation ; mais la perfection de la vertu vient de la révélation ; & il n'y a de morale parfaite que dans le Chriſtianiſme.

Pour connoître ſi la Religion naturelle toute ſeule eût ſuffi ſans la révélation, à donner des regles pour les ſociétés civiles, il faut conſidérer ces regles dans ce qu'elles ont d'abſolument eſſentiel, & dans ce qu'elles ont de plus parfait & au-delà de l'eſſentiel.

Par rapport à l'eſſentiel, comme il a pû ſe faire que l'homme ſubſiſtât ſans une révélation miraculeuſe & ſurnaturelle, & qu'il n'a pû ſubſiſter ſans la raiſon qui conduit naturellement à la Religion naturelle, il faut avouer que la révélation n'eſt pas abſolument néceſſaire pour établir les regles des vertus purement morales & les droits des ſociétés. C'eſt le fondement du reproche que Saint Paul fait aux Gentils qui, ayant connu Dieu par la lumiere purement naturelle, ne l'ont pas glorifié à propor-

(*a*) S. Jean, Ep. I, Chap. II.

tion de cette connoiſſance. Il y a un accord parfait ſur chaque devoir entre la révélation & la raiſon. La Religion Chrétienne ne défend aucun vice nouveau, & ne recommande aucune vertu nouvelle. La révélation nous ordonne d'éviter toutes ſortes de vices & de pratiquer toutes ſortes de vertus ; mais s'il n'y avoit point de révélation, la Loi naturelle exigeroit de nous les mêmes devoirs. Lorſque l'Ecriture Sainte nous exhorte à la chaſteté, à la juſtice, à la compaſſion, elle ne définit point ces vertus, elle ſuppoſe que nous en connoiſſons la nature, & que la lumiere de la raiſon nous enſeigne que nous devons les pratiquer & nous abſtenir des vices qui leur ſont oppoſés. Le culte extérieur qui conſiſte dans la pratique extérieure des cérémonies établies dans l'Egliſe Chétienne, n'eſt que le ſigne du culte intérieur, ſans quoi il ne ſeroit que grimace & hypocriſie.

On eſt néanmoins rédevable de la perfection des regles de la ſociété civile, à la révélation & au Chriſtianiſme. Cela paroîtra évident, ſi l'on fait réflexion aux avantages que les ſociétés humaines tirent de l'Evangile, par rapport à l'éclairciſſement de leurs principes, à la netteté de leurs regles, à la juſteſſe des applications qu'il en faut faire aux divers états de la vie, à la ſublimité des motifs qu'il nous fournit, à l'immenſité de l'intérêt qu'il nous propoſe, dans ce qu'il nous apprend touchant l'éternité de la récompenſe réſervée aux vertus, & de la punition deſtinée aux crimes. L'Egyptien ſe promettoit, à force de bien vivre, de devenir un jour éléphant blanc. Le Payen comptoit ſe promener dans les champs Elyſées, boire le nectar, & ſe repaître d'ambroſie. Le Mahométan, privé de vin par ſa Loi, & voluptueux par tempéramment, eſpere s'enyvrer éternellement entre des houris griſes, rouges, vertes & blanches. Le Juif, content du bonheur éternel, ne connoiſſoit guere d'autres eſpérances. Mais le Chrétien jouira de ſon

Dieu. Le Christianisme est le seul culte qui ait proposé aux hommes des récompenses dignes d'eux. Aussi n'y a-t-il jamais eu de Nation ni de Contrée, où la raison ait été plus épurée, plus élevée, & plus proportionnée à la sublimité des plus vastes génies, & à la médiocrité des esprits les plus communs, que dans les Régions où le Christianisme s'est établi. L'histoire nous fait voir qu'il a donné à l'Univers un secours admirable & sensible, pour adoucir les mœurs & pour perfectionner la politesse. Ces avantages deviendront d'autant plus efficaces, qu'on s'approchera, ou qu'on s'éloignera davantage des principes du Christianisme; de maniere qu'où se terminent les lumieres de la raison, là commencent, sous un jour plus clair, celles de la révélation, pour soutenir & pour animer la conduite des hommes, pour rectifier leur prudence, & pour fixer leur morale.

La véritable morale doit être une regle infaillible, qui ne suive ni nos fantaisies, ni nos préjugés. Elle ne peut donc être qu'une explication des vérités conformes à la vérité éternelle, c'est-à-dire, à la Loi de Dieu. La Loi de Dieu est par conséquent le point fixe & indivisible d'où il faut regarder tout ce qu'on appelle morale, si l'on veut en connoître la beauté & les défauts. Selon ce principe, la Morale est la fille de la Religion; elle marche d'un pas égal avec elle, & la perfection de celle-ci est la mesure & la perfection de celle-là. Il n'en faut chercher de parfaite que dans le Christianisme. Il établit le premier fondement de la tranquillité de l'esprit, la base de toutes les vertus, le repos de toutes les sociétés. Craignez Dieu & observez ses Commandemens, c'est en cela que consiste tout l'être de l'homme (*a*). Tout ce qui ne tend point à Dieu & à l'observation de sa Loi, n'a point d'être, point de réalité, point de solidité, point de bonheur.

(*a*) *Deum time & mandata ejus observa, hoc est omnis homo.* Eccl. XII, 13.

CHAPITRE

CHAPITRE TROISIEME.

De l'Amour de ſoi-même.

SECTION PREMIERE.

Du ſoin de ſe conſerver.

CHACUN s'aime ſoi-même, chacun ſouhaite d'être heureux, & a une extrême averſion pour la miſere. Cet amour propre eſt la ſource du bien & du mal, & le reſſort de toutes les actions de la vie humaine. Quel eſt le principe de toutes les actions les plus glorieuſes? Le déſir d'être pendant ſon vivant en conſidération parmi ſes Concitoyens, & de vivre après ſa mort dans la poſtérité. C'eſt ce qui ſoutient le Guerrier dans le danger des combats; le Magiſtrat dans les dégoûts de ſon état; le Juriſconſulte dans ſes veilles. I. Caracteres de l'amour propre.

L'amour propre ſe déguiſe ſous les beaux noms de vertu & d'amour de l'ordre & du devoir; mais c'eſt pour ſoi qu'on eſt utile aux autres. Qu'on rétranche l'amour propre de la ſociété, tout y languit, & nous périſſons.

Il n'y a d'amour véritable que l'amour propre; tous les mouvemens qui agitent notre ame, ſont des amours déguiſés. Nos craintes, nos déſirs, nos eſpérances, nos plaiſirs, & nos douleurs ne ſont que l'amour propre qui ſe montre ſous différentes formes, ſelon les bons & les mauvais ſuccès qui lui arrivent. Comme chez les Payens, chaque perfection de Dieu a paſſé pour une Divinité; de même parmi les Philoſophes, les différentes qualités de l'amour ont été priſes pour des paſſions di-

verſes. Quand l'inclination ſe forme, on l'appelle amour. Quand l'amour fait une ſortie hors de lui-même pour s'attacher à ce qu'il aime, on le nomme déſir. Quand il eſt plus vigoureux & que ſes forces lui promettent un bon ſuccès, il porte le nom d'eſpérance. Quand il s'anime contre les difficultés, il s'appelle colere. Quand il ſe prépare au combat pour défaire ſes ennemis ou ſecourir ſes alliés, c'eſt hardieſſe.

Cet amour qu'on a pour ſoi-même eſt inſéparable de la nature humaine. Il eſt de tout âge, de tout ſiécle, & de tout pays. C'eſt un principe plus ancien que l'éducation, & vraiment né avec nous, puiſqu'il influe ſur toutes nos actions & qu'il en eſt le premier ou plutôt l'unique mobile. Si nous croyons aimer un objet plus que nous-mêmes, c'eſt parce que la ſatisfaction qui eſt excitée en nous par les qualités que nous découvrons dans cet objet, nous affecte d'une maniere plus ſenſible & plus vive que toutes les réflexions que nous faiſons ſur nous-mêmes. L'amour propre ſe déguiſe quelquefois ſi bien à lui-même, qu'il penſe s'immoler; mais il eſt toujours, dans ces rares ſacrifices, l'objet auſſi bien que la victime.

Les paſſions ont un ordre, & c'eſt toujours par l'amour de ſoi-même qu'elles commencent. Nous travaillons plus immédiatement à notre conſervation qu'à celle d'aucun autre homme. On s'aime ſoi-même, & l'on n'aime que ſoi, car lors même qu'on aime les autres hommes, on ne les aime que par rapport à ſoi. L'homme rapporte tout à lui, il ſe déſire toutes ſortes de biens, d'honneurs, & de plaiſirs, & il n'en déſire qu'à lui-même ou par rapport à lui-même.

Toutes nos affections, toutes nos actions ont leur ſource dans notre amour propre; & c'eſt notre intérêt qui le dirige. L'intérêt propre ſe trouve dans l'ordre de la grace comme dans

celui de la nature ; & Dieu qui veut être aimé pour l'amour de lui, permet que nous le recherchions pour l'amour de nous. Vouloir bannir l'intérêt du commerce des hommes, c'est vouloir ôter d'une machine les ressorts qui la font mouvoir.

Lors même que nous ne pensons point à nos intérêts, l'amour propre y songe pour nous, sans que nous nous en appercevions ; & il en est de l'amour propre comme de la chaleur qui est dans le cœur de l'homme & qu'on ne sent pas, quoiqu'elle donne la vie & le mouvement à toutes les parties du corps. Deux principes d'action ne peuvent pas être plus ressemblans, ils sont également nécessaires chacun dans son ordre. L'un est comme le ressort de tous nos mouvemens physiques ; l'autre est le mobile perpétuel de toutes les actions morales. Ils agissent tous deux avec une uniformité constante, sans nous abandonner un moment, sans se démentir jamais, & sans se faire sentir. L'un n'est pas plus vicieux que l'autre, & ils doivent être regardés comme deux sages effets de la toute-puissance du Créateur, qui les a jugés nécessaires au bien & à la conservation de notre Etre. Mais pour peu qu'ils franchissent les bornes dans lesquelles ils doivent agir, ils deviennent aussi nuisibles qu'ils étoient utiles. Une chaleur excessive dérange les fonctions naturelles, altere le sang, & consume les parties les plus nécessaires à la vie ; un excès d'amour propre corrompt les meilleures qualités de l'ame, & les rend ou pernicieuses ou ridicules.

Nous croyons voir, entre nos obligations & notre avantage, une opposition bizarre qui révolte le cœur & qui inquiéte l'esprit. De-là, en matiere de morale, plusieurs opinions également fausses, quoique contraires les unes aux autres. Cette opposition entre notre devoir & notre bonheur n'est point réelle.

L'amour propre bien ou mal entendu eſt la ſource de toutes nos vertus ou celle de tous nos vices.

L'inclination la plus générale qui naiſſe de l'amour propre eſt le déſir d'être aimé. Il n'y a perſonne qui ne ſoit bien aiſe de l'être, & qui ne regarde avec plaiſir dans les autres cette pente du cœur tourné vers lui, qu'on appelle *amour*. Les vûes d'intérêt, d'ambition, de plaiſir, arrêtent ſouvent les effets de cette inclination qu'on a à ſe faire aimer, mais ils ne l'étouffent jamais entiérement. Elle eſt toujours vivante au fond du cœur, & dès qu'elle ſe trouve en liberté, elle ne manque pas d'agir & de nous porter à tout ce qui nous peut prouver l'amour des hommes, comme elle nous fait éviter tout ce que nous nous imaginons qui nous peut attirer leur averſion.

Rien n'attire tant l'averſion que l'amour propre, & il ne ſçauroit ſe montrer ſans exciter la haine, ainſi que nous l'éprouvons nous-mêmes à l'égard de l'amour propre des autres, que nous ne ſçaurions ſouffrir. C'eſt pour cela que les hommes tâchent de déguiſer leur amour propre à la vûe, & de ne le montrer jamais ſous ſa forme naturelle. Cette ſuppreſſion de l'amour propre qu'on appelle honnêteté, modeſtie, n'eſt dans le fonds qu'un amour propre qui eſt plus intelligent & plus adroit que celui du commun des hommes, qui ſçait éviter ce qui nuit à ſes deſſeins, & qui, par une voie plus raiſonnable, tend à ſon but, à l'eſtime & à l'amour des hommes. Les gens qui étourdiſſent tout le monde de quelques occaſions où ils ſe ſont ſignalés, font voir que la vertu ne leur eſt guere naturelle, & qu'il leur a fallu de grands efforts pour guinder leurs ames juſqu'à l'état où ils ſont ſi aiſes de ſe faire voir. Il y a par conſéquent plus de grandeur à faire ſi peu d'attention ſur nos plus belles actions, qu'il ſemble qu'elles naiſſent ſi naturellement de la diſpoſition de

notre ame, qu'elle ne s'en apperçoit point. Ce dégré de vertu eſt heroïque, & c'eſt celui dont l'honnêteté & la modeſtie, quand elles ſont parfaites, donnent l'idée, ſans y penſer expreſſément, & qu'elles imitent par politique quand elles viennent plutôt de la raiſon que de la nature.

L'amour de ſoi-même détermine à tous les partis qu'on prend. Il nous empêche de violer les Loix par la crainte qu'il a du châtiment, & nous éloigne par-là de tous les crimes. Il ſoulage les néceſſités des autres dans la vûe de ſon propre intérêt, & il n'eſt guere d'actions où il ne nous puiſſe engager pour plaire aux hommes. L'amour propre bien réglé eſt par conſéquent très-utile aux ſociétés.

Il imite ſi parfaitement la charité chrétienne, que, lorſqu'il eſt conſulté ſur les actions extérieures, il fait les mêmes réponſes, engage dans les mêmes vûes, & ſe conduit de la même maniere que la charité, à l'égard des ſoupçons injuſtes & des ennemis, à l'égard des bonnes & des mauvaiſes qualités des autres : de ſorte que, pour réformer entierement le monde, pour en bannir tous les vices & tous les déſordres groſſiers, & pour rendre les hommes heureux dans cette vie, il ne faudroit, au défaut de la charité, que leur donner un amour propre éclairé qui ſçût diſcerner ſes vrais intérêts, & y tendre par les voies que la droite raiſon lui découvriroit. Quelque corrompue qu'aux yeux de Dieu cette ſociété puiſſe être au-dedans, il n'y auroit rien au-dehors de mieux réglé, de plus civil, de plus juſte, de plus pacifique, de plus honnête, de plus généreux. Ce qui ſeroit admirable, c'eſt que n'étant réunie & animée que par l'amour propre, l'amour n'y paroîtroit point, & qu'étant entierement vuide de charité, on ne verroit par-tout que la forme & les caracteres de la charité.

Qu'eſt-ce donc qui diſtingue aux yeux du monde la vertu du vice ; les bonnes actions, des crimes ? l'objet de l'amour propre. Celui qui eſt aſſez heureux pour le placer dans un objet utile à ſes Concitoyens, eſt un homme précieux, digne de notre eſtime, de nos éloges, & de notre reconnoiſſance.

II. L'amour propre bien reglé a trois objets : ſe conſerver ; ſe perfectionner ; ſe défendre.

Il n'eſt preſque pas néceſſaire d'avertir que je ne traite point ici de l'amour propre déſordonné, de cet amour propre dont on s'entretient dans les Cercles, mais de l'amour propre éclairé, conduit par la raiſon, de l'amour propre qui ſçait connoître ſes vrais intérêts, & qui tend, par une voie légitime, à la fin qu'il ſe propoſe.

Nous nous aimons nous-mêmes. Cet amour eſt légitime en ſoi, ce n'eſt que le déſir d'être heureux. Cet amour n'eſt pas libre, il eſt une ſuite néceſſaire de la nature d'un être intelligent, ainſi on ne nous défend point de nous aimer, & on nous le défendroit en vain. Il s'agit donc moins de combattre l'amour propre, que de le régler en l'éclairant. Nous nous aimons, ſçachons nous aimer. Nous cherchons le bonheur, cherchons-le où il eſt, cherchons le vrai bonheur.

L'amour de nous-mêmes nous porte à nous conſerver, à nous perfectionner, à nous défendre. C'eſt à ces trois objets que ſe rapporte tout ce qu'on peut dire par rapport à l'amour propre bien réglé. Je vais les diſcuter ſéparément.

III. Le ſuicide eſt un crime.

Il n'eſt permis à perſonne de ſe priver de la vie ; & il faut rejetter comme inſoutenable l'opinion des Ecrivains qui attribuent à l'homme un droit ſi abſolu ſur ſa propre vie, qu'ils s'imaginent qu'il peut l'abréger, en avançant par une mort violente, l'inſtant qui doit la terminer naturellement, cet inſtant où le tems finit & où l'éternité commence. Traitons amplement ce point eſſentiel.

Les Sages du Paganiſme établiſſoient ce principe : que l'homme placé dans le monde, comme dans un poſte par un Général, ne peut le quitter que par le commandement exprès de celui de qui il dépend, c'eſt-à-dire, de Dieu même (*a*). Ils le regardoient quelquefois comme un coupable condamné à une triſte priſon, d'où il ne lui étoit permis de ſortir que par l'ordre du Magiſtrat ou de quelque autre puiſſance légitime, & non en briſant ſes chaînes, ni en forçant les portes du cachot (*b*).

IV. Idée des Sages du Paganiſme à cet égard.

Ces idées ſont belles, parce qu'elles ſont vraies. Les Platons, les Cicerons, les Seneques, éclairés de la ſeule lumiere naturelle, ne pouvoient s'empêcher de reconnoître que les Dieux ſeuls (comme ils parloient,) avoient un droit ſuprême ſur la vie des hommes. Mais les lumieres de ces Sages du Paganiſme étoient mêlées d'épaiſſes ténébres, & ils prenoient pour un ordre de la Divinité ce qui n'étoit que l'effet de leur foibleſſe, une lâcheté honteuſe devant les hommes, une révolte criminelle contre les decrets de l'Etre Souverain.

Des peuples entiers ont eu, ſur le ſujet que j'examine, des uſages tout-à-fait raiſonnables.

V. Uſages raiſonnables de quelques anciens Peuples ſur ce ſujet.

Chez les Thebains, il n'étoit permis à perſonne d'attenter à ſa vie, & l'Etat flétriſſoit la mémoire de ceux qui le faiſoient.

Les Athéniens dégradoient auſſi la mémoire de celui qui s'étoit privé volontairement de la vie. On lui coupoit la main qui avoit porté le coup mortel, & on le jettoit à la voirie.

D'autres peuples étoient dans un uſage bien différent.

VI. Uſages contraires de pluſieurs autres anciens Peuples.

(*a*) *Vetatque Pythagoras, injuſſu Imperatoris, id eſt Dei, de præſidio & ſtatione vitæ decedere.* Cicer. de Senect. n. 73.

(*b*) *Cato ſic abiit de vitâ ut cauſam moriendi nactam eſſe gauderet. Vetat enim dominans ille in nobis Deus, injuſſu hinc nos ſuo demigrare. Cum verò cauſam juſtam Deus ipſe dederit, ut tunc Socrati, nunc Catoni, ſæpè multis, næ ille, medius fidius, vir ſapiens, lætus ex his tenebris in lucem illam exceſſerit. Nec tamen illa vincula carceris ruperit, leges enim vetant; ſed tanquam à Magiſtratu aut ab aliquâ poteſtate legitimâ, ſic à Deo evocatus, atque emiſſus exierit.* Cicer. Tuſcul. quæſt. Lib. I. n. 74.

Je rapporterai d'abord un exemple tiré de l'Hiſtoire de Perſe. Abradate ayant été tué à la bataille de Thymbrée, où Creſus fut vaincu par Cyrus, Panthée ſa femme tenant ſa tête ſur ſes genoux, parla ainſi à Cyrus : » C'eſt pour l'amour de toi qu'il » s'eſt expoſé de la ſorte. Que dis-je ? Ce n'eſt pas moins pour » l'amour de moi. Combien de fois lui ai-je dit, inſenſée que » j'étois, qu'il prît garde à paroître digne de ton amitié. Hélas ! » je ſçais bien qu'il a ſongé à te ſervir plutôt qu'à ſe conſerver. » Enfin il eſt mort, & moi qui l'ai exhorté à combattre, je vis » après lui ». Cyrus étoit ſi ſaiſi de douleur, qu'il fut long-tems ſans lui répondre ; mais après avoir verſé beaucoup de larmes : « La fin d'Abradate (dit-il à Panthée) eſt glorieuſe, » puiſqu'il eſt mort victorieux. Je veux qu'on lui dreſſe un ſé» pulcre magnifique, & qu'on lui rende des honneurs dignes » de ſa valeur. Pour toi, ne crains point de demeurer ſans ſup» port, je reſpecterai éternellement tes vertus ; & je te don» nerai des gens pour te conduire par-tout où tu déſireras d'al» ler, ſitôt que ta volonté me ſera connue. Sois en repos de ce » côté-là (lui répondit Panthée) tu ſçauras bientôt le lieu où » je veux aller ». Lorſque Cyrus ſe fut retiré, Panthée commanda à ſes Eunuques de la laiſſer ſeule, afin diſoit-elle, de pouvoir pleurer en liberté. Auſſitôt elle tira un poignard, qu'elle gardoit depuis long-tems, & s'en frappa ; & s'étant appuyée la tête ſur l'eſtomach d'Abradate, elle mourut (*a*).

Un ancien Tragique Grec nous repréſente Evadué, femme de Capanée, ſe ſauvant de la maiſon paternelle, pour ſe jetter au milieu du bucher allumé pour ſon mari. Elle déclare publiquement que rien n'eſt plus doux que de mourir avec ceux qu'on aime. Elle croit que ce ſera un grand triomphe pour elle,

(*a*) Xenoph. Cyrop. Liv. VII.

& une victoire qui la ſignalera parmi toutes les épouſes. Au moment que le corps de Capanée eſt conſumé par le feu, elle s'y précipite elle-même, & mêle ſes cendres à celles de ſon mari (*a*).

Ce n'étoient pas ſeulement des particuliers qui ſe donnoient la mort, des Villes entieres étoient dans cet uſage. Philippe, à la priſe d'Abydos, voyant que les habitans ſe tuoient avec précipitation, accorda, par un cri public, l'eſpace de trois jours, pour laiſſer la liberté des morts volontaires (*b*). C'eſt ainſi que dans la ſuite les Numantins, en capitulant, réſerverent un jour franc, afin que tous ceux qui voudroient ſe donner la mort, fuſſent en pleine liberté de le faire (*c*).

Les Romains eux-mêmes regardoient comme une action heroïque de ſe donner la mort, pour éviter l'opprobre & ne pas ſurvivre à la honte.

Pline enviſage cet expédient comme la meilleure reſſource & la plus douce conſolation, dans le grand nombre de maux & de chagrins à quoi nous ſommes livrés pendant notre vie (*d*).

La mort ſe trouve par-tout, dit Seneque le Tragique, c'eſt un effet des bontés divines, rien n'eſt plus facile que de donner la mort à l'homme, & on ne peut lui ôter la faculté de mourir, mille chemins différens s'offrent à lui pour ſortir du monde (*e*).

(*a*) Euripide, dans ſes Suppliantes.
(*b*) Polyb. Liv. XVI.
(*c*) *Appian. de Bello Hiſpan.*
(*d*) *Hiſt. Nat. Lib. II, Cap. VII, pag. 78, in fin. edit. Harduin 1723.*
(*e*) Ubique mors eſt, optimè hoc cavit Deus :
Eripere vitam nemo non homini poteſt.
At nemo mortem ; mille ad hanc
Aditus patent. *Senec. Thebaïd. Act. I. Sc. I.*
Nunquam eſt ille miſer cui facile eſt mori.
Senec. in Hercul. Æteo, Act. I.

Brutus & Caſſius ſe tuerent.

Porcie, fille de Caton, apprenant la mort de ſon mari Brutus, ſe donna la mort, en avalant des cendres brûlantes, parce qu'on lui avoit ôté toute ſorte d'armes (*a*).

Coma étant arrêté dans les priſons de Rome, ſe priva de la vie, en retenant ſa reſpiration (*b*).

Titus Pomponius Atticus, à 77 ans, fut attaqué d'une maladie ſuivie de grandes douleurs. Il eſſaya inutilement divers remedes pour ralentir le mal, & enfin il prit la réſolution de ne prendre plus d'alimens, *parce qu'ils ne lui avoient* (diſoit il) *prolongé la vie, que pour prolonger ſes douleurs*. Il mourut le cinquiéme jour après qu'il eut ceſſé de manger.

Petrone mourut nonchalamment & ſans précipitation; il fit couler & arrêter ſon ſang à diverſes repriſes, & continua de s'entretenir avec ſes amis, non de choſes graves & ſerieuſes, non de l'immortalité de l'ame ou des ſentimens des Philoſophes, mais de propos agréables & de vers badins. Il n'affectoit point de montrer de la fermeté & de la conſtance, il vaquoit à ſes occupations ordinaires, récompenſant ou puniſſant quelques eſclaves. Tantôt il ſe promenoit, tantôt il ſe laiſſoit aller tranquillement au ſommeil, en ſorte que ſa mort, quoique forcée, avoit l'air d'une mort fortuite & naturelle (*c*). Un Auteur François (*d*) trouve cette mort la plus belle de l'antiquité.

(*a*) Conjugis audiſſet fatum cum Porcia Bruti,
Et ſubtracta ſibi quæreret arma dolor,
Nondum ſcitis, ait, mortem non poſſe negari?
Credideram ſatis hoc vos docuiſſe patrem;
Dixit & ardentes avido bibit ore favillas.
I nunc & ferrum, turba moleſta nega.
Martial. Lib. I. Epigr. 43.

(*b*) *Valer. Max. Lib. IX, Cap. XII.*

(*c*) Tacit. Annal. Liv. XVI.

(*d*) Saint Evremond.

A confidérer ces morts volontaires avec les fentimens & dans la prévention du Paganifme, il n'y en a aucune qui égale celle d'Arrie, femme de Petus. Il paroît au travers de la nonchalance de Petrone, une crainte fecrete d'envifager la mort; mais dans Arrie tout eft généreux (*a*), tout eft heroïque. Elle n'eft occupée que de ce qu'elle aime. Voyant Petus dans la néceffité de mourir, elle fait pour lui un effai de la mort; elle en goûte toute l'amertune pour la diminuer à fon mari; & s'étant frappée du coup mortel, elle compte pour rien fa douleur & fa mort, elle ne fonge qu'à encourager Petus, en lui apprenant que le mal caufé par le poignard n'égale pas à beaucoup près la répugnance de la nature & l'idée que l'imagination s'en forme. Sa main fidéle à fon amour la fert fi bien qu'elle meurt; mais que dans l'inftant qui fuit celui où elle s'eft frappée, elle a encore la force de tirer le poignard de fa place, de le préfenter à Petus, & de prononcer ces paroles: *Tiens, Petus, il ne fait point de mal.* Cette mort, fi elle eft vraie dans toutes fes circonftances, eft le trait le plus achevé de la magnanimité payenne.

On peut donner plufieurs caufes de cette Coutume fi générale des Romains, le progrès de la Secte Stoïque qui y encourageoit, l'établiffement de l'efclavage qui fit penfer à plufieurs grands-hommes qu'il ne falloit pas furvivre à une défaite, l'avantage que plufieurs accufés trouvoient à fe donner la mort plutôt que de fubir un Jugement par lequel leur mémoire devoit être flétrie (*b*), & leurs biens devoient être confifqués; enfin

(*a*) Cafta fuo gladium cum traderet Arria Peto,
Quem de vifceribus traxerat ipfa fuis;
Si qua fides, vulnus quod feci, non dolet, inquit;
Sed tu quod facies, hoc mihi, Pete, dolet. *Martial.*

(*b*) *Eorum qui de fe ftatuebant humabantur corpora, manebant teftamenta pretium feftinandi.* Tacit. Annal. Lib VI.

une grande commodité pour le heroïſme, chacun faiſant finir la piéce qu'il jouoit à l'endroit qu'il vouloit.

Mais les Romains, non plus que les Grecs, ne ſe tuoient communément que lorſqu'ils s'y trouvoient forcés ou pour ſauver leur Patrie, ou pour conſerver leur gloire. Marius eſt un exemple ſenſible chez les Romains, qu'un grand homme peut ſouffrir l'adverſité la plus rigoureuſe, ſans ſonger à s'en affranchir par une mort volontaire. Proſcrit, pourſuivi, réduit à ſe cacher à demi nud dans les roſeaux d'un marais bourbeux, il croit indigne de ſon courage de chercher dans la mort du ſecours contre ſes infortunes.

Marſeille Payenne autoriſoit des Magiſtrats à permettre à ſes habitans de ſe tuer en certains cas. Un ancien Hiſtorien (*a*) nous apprend qu'on gardoit publiquement dans cette Ville, de la cigue préparée pour celui qui vouloit mourir, & qui, au Jugement du Conſeil des ſix cens (*b*), avoit prouvé par de bons motifs, qu'il en avoit un juſte ſujet. La raiſon que cet Ecrivain rapporte pour juſtifier cette volonté de mourir, eſt un de ces argumens qu'on peut retorquer, & qui par conſéquent ne conduiſent à aucune conſéquence. *Celui qui eſt heureux* (dit-il) *craint que ſon bonheur ne ceſſe ; & celui qui eſt malheureux, que ſon infortune ne continue.* Ne peut-on pas répondre que celui qui eſt heureux doit eſpérer que ſon bonheur continuera ; & celui qui eſt malheureux, que ſon malheur ceſſera ? Cet Auteur dit encore que le deſſein de mourir manifeſtoit le grand courage de celui qui ſe diſpoſoit à la mort, mais qu'on le modéroit par une ſage & prudente précaution, ne permettant pas à tout le monde de ſe tuer quand bon lui ſembloit, & ne réfuſant pas

(*a*) Val. Max. Liv. II. *De externis.*

(*b*) Le Gouvernement de Marſeille étoit ariſtocratique. Six cens Sénateurs formoient le Conſeil de la Ville. *Val. Max. L. II. n. 7.*

toutefois cette satisfaction à celui qui le désiroit sagement. Chacun en particulier (ajoute l'Historien) recevoit cette satisfaction, qu'il croyoit sa mort suivie de l'approbation publique. Tel étoit donc le sentiment de cette Ville célebre tant vantée par l'Orateur Romain (*a*), que l'intérêt seul de la République peut empêcher un homme de se tuer.

Les Druides Gaulois croyoient l'immortalité de l'ame, & cette Doctrine faisoit tant d'impression sur l'esprit des habitans des Gaules, que souvent ils se prêtoient de l'argent, sans autre condition que de se le rendre en l'autre monde (*b*). De-là sans doute cette joie que faisoient paroître les Marseillois, à qui la même Doctrine étoit passée, lorsqu'ils inhumoient leurs parens ou leurs amis. Bien loin d'accompagner leurs funerailles de pleurs ou de quelque autre marque de deuil, ils le faisoient suivre d'un festin de réjouissance qu'ils donnoient aux principales personnes qui y assistoient (*c*).

De-là encore ce dévouement aveugle des soldats, dont parle Cesar, en racontant les guerres de Gascogne. « Ce sont (dit » le Capitaine Romain) des braves qui s'attachent au service » d'un Grand, pour avoir part à sa bonne ou à sa mauvaise for» tune. S'il arrive qu'il périsse, ils meurent tous avec lui, ou » se tuent après sa défaite, sans que, de mémoire d'homme, » il s'en soit trouvé un seul qui ait manqué à ce point d'hon» neur (*d*) ».

L'opinion malheureuse qu'on peut se donner la mort, a longtems triomphé de la raison des Indiens.

VII. Quelques Indiens & une partie des Tartares sont encore au-

Ciceron a admiré la patience invincible des femmes de l'Inde

(*a*) *Cicer. Orat. pro Flacco.*
(*b*) Val. Max. Liv. II, Chap. VI. num. 10.
(*c*) La même, num. 7, 10.
(*d*) *Bell. Gall. Lib. III, pag. 112; & Lib. VI, pag. 228.*

jourd'hui sur ce même sujet, dans une erreur funeste. Une Nation Européenne panche aussi vers cette erreur.

qui disputoient à l'envi à qui se tueroit après la mort de leur mari commun. Ce privilege étoit réservé à celle que le mari avoit le plus aimé pendant sa vie, & il lui étoit adjugé par des arbitres nommés pour ce sujet, qui ne prononçoient leur Sentence qu'après un mûr examen, & sur les preuves alléguées de part & d'autre. Celle qui avoit été préférée couroit à la mort & montoit sur le bucher avec une constance & une joye inconcevable, pendant qu'on voyoit celles qui lui survivoient se retirer pénétrées de douleur & baignées de larmes (*a*).

Il y a encore aujourd'hui dans l'Inde des Cantons dont les habitans se donnent la mort pour des sujets médiocres de douleur (*b*). Les femmes de l'Inde Méridionale se brûlent dans le même bucher qui consume leurs maris, parce qu'elles ne croyent pas devoir leur survivre.

Les Japonois qui veulent terminer leur vie, se fendent le ventre. C'est une mort qu'affecte d'affronter avec courage la Noblesse Japonoise, qui regarde ces marques de désespoir comme un glorieux effort de la valeur malheureuse (*c*). Le Japonois qui veut se noyer religieusement en l'honneur d'Amida, Divinité réputée en ce pays-là très-puissante, se met dans un batteau doré & orné de pavillons de soye; il se fait suivre d'un nombreux cortége d'amis, de parens & de Bonzes; & après avoir sauté & dansé, au son des instrumens de musique, il s'attache des pierres aux jambes, au milieu du corps, & au col, & se jette la tête en bas dans la riviere (*d*).

(*a*) *Mulieres in Indiâ, cum est cujusque earum vir mortuus, in certamen judiciumque veniunt, quam plurimùm ille dilexerit; plures enim singulis solent esse nuptæ. Quæ est victrix, ea læta, prosequentibus suis, una cum viro in rogum imponitur: illa victa, mæsta discedit.* Tuscul. quæst. Lib. V, num. 78.

(*b*) Lettres de Bouchet à Saint Valier, XI[e] Tome des Lettres curieuses & édifiantes des Missions etrangeres.

(*c*) Introd. à l'Hist. de l'Asie, de l'Afrique, & de l'Amérique, par la Martiniere.

(*d*) Cérémonies & Coutumes religieuses des peuples idolâtres, Tom. IV.

Une partie des Tartares eſt auſſi dans la barbare coutume d'obliger des favoris, des Officiers, & des eſclaves à ſuivre au tombeau les morts de qualité, comme pour leur continuer en l'autre monde les ſervices qu'ils leur ont rendus en celui-ci.

En Europe même, il eſt une Nation qui panche vers cette eſpéce de délire frénétique, les Anglois y inclinent. Un tempéramment ſombre & atrabilaire, commun parmi eux, les livre à des rêveries mélancoliques qui leur coûtent aſſez ſouvent la vie. D'autant plus blâmables en cela qu'ils ne ſe tuent que par dégoût de la vie, au lieu que les Grecs & les Romains ne le faiſoient communément, que lorſqu'ils s'y trouvoient forcés, ou pour ſauver leur patrie ou pour conſerver leur gloire. Les Loix d'Angleterre, ſagement portées pour flétrir la mémoire des ſuicides & arrêter le progrès du mal, demeurent ſans exécution.

VIII. Principe qui oblige tous les hommes à ſe conſerver.

Que le Perſan Usbek faſſe tant qu'il voudra l'apologie du ſuicide; qu'il diſe à ſon ami Ibben qu'on n'eſt pas obligé de travailler pour une ſociété dont on conſent de n'être plus; que Dieu nous a donné la vie comme une faveur, & qu'on peut la rendre lorſqu'elle ne l'eſt plus (*a*). Ces idées ont plus d'éclat que de ſolidité; elles ſont plus dignes de la légereté d'un Grec oiſif, que de la gravité d'un Philoſophe ſérieuſement occupé; elles ne ſont qu'un jeu de l'imagination, jeu dangereux où la raiſon cede à l'eſprit.

La Loi commune de tous les hommes veut deux choſes: l'une, que nous mourions: l'autre, que nous tâchions de conſerver notre vie le plus long-tems qu'il nous eſt poſſible. Nous naiſſons également pour l'une & pour l'autre de ces choſes; & l'on peut dire que l'homme a en même-tems deux mouvemens

(*a*) Lettres Perſannes, Lettre LXIV.

opposés ; il tâche de conserver sa vie, & il court incessamment vers la mort.

La Loi Naturelle nous ordonne d'aimer notre prochain comme nous-même ; elle ne nous ordonne pas de traiter les autres hommes mieux que nous-mêmes : or elle nous défend de faire mourir nos semblables, du moins d'autorité privée. A plus forte raison nous défend-elle aussi de nous faire mourir nous-mêmes.

Personne, il est vrai, n'est tenu d'aucune obligation envers soi-même (*a*). Et si l'homme étoit indépendant de l'Empire Divin, & s'il vivoit hors de toute société, on ne sçauroit le regarder comme soumis à aucune obligation envers lui-même ; mais dans l'hypothèse particuliere que je discute ici, l'homme est l'objet des devoirs qui le regardent, sans en être le fondement. L'obligation de se conserver que nous supposons en lui, est une condition de son existence, en tant qu'Etre créé, & de sa qualité de membre d'une société civile, en tant que Citoyen. Les devoirs de l'homme par rapport à lui-même, découlent directement & immédiatement de l'amour propre que le Créateur a mis en lui pour le porter à sa conservation, & des besoins de la société dans laquelle Dieu l'a fait naître & à laquelle Dieu a voulu qu'il fût utile.

En vain, dit-on, qu'on n'abrege le cours de sa vie que parce qu'elle est à charge. Appartenans à Dieu de qui nous avons reçu l'Etre, nous ne devons pas disposer de nous-mêmes sans son aveu. Ajoutons que nous sommes trop peu connoisseurs sur nos véritables avantages, sur-tout lorsque quelque passion violente nous aveugle, pour pouvoir juger sûrement, même dans les circonstances les plus tristes, que la vie nous est plus à charge

(*a*) Voyez dans le Chapitre qui précede la seconde Section, au Sommaire : *L'obligation d'obéir à la Loi naturelle a sa source dans la Divinité.*

qu'avantageuse.

qu'avantageuſe. Il eſt ſûr au-contraire, même dans ces circonſtances, qu'elle nous eſt utile, ſi ce n'eſt pour le préſent, du moins pour l'avenir. Nous ne vivons ſans doute que parce qu'il plaît à Dieu que nous vivions : Or Dieu ne veut rien par rapport à nous, que ce qui nous peut rendre heureux, il n'a point eu d'autre objet en nous créant; c'eſt donc négliger & même rejetter la félicité qu'il nous prépare, que de porter ſur nous des mains meurtrieres.

Dieu eſt le premier principe & la derniere fin de toutes choſes, le Créateur des hommes, & le ſeul arbitre de leur vie. Ils ne l'ont reçue que de lui, elle n'eſt que pour lui, elle n'appartient & ne doit être ſacrifiée qu'à lui. Il a marqué la durée de nos jours; nous violons ſes ordres, ſi nous en précipitons la fin. Cette vérité n'a pas été inconnue à Socrate, lui qui condamné à mort par les Athéniens, pouvant ſe ſauver, réfuſa le ſecours de ſes amis, & qui, le jour même qu'il mourut, diſoit que *les Dieux ont ſoin des hommes, & que les hommes ſont une des poſſeſſions des Dieux;* & qui, de ce que les hommes appartiennent à Dieu, concluoit qu'ils n'ont pas droit de ſe tuer eux-mêmes (*a*). Elle n'a pas été inconnue aux autres Sages du Paganiſme, eux qui, comme je l'ai remarqué, ont écrit que c'eſt un crime à l'homme de quitter ce monde ſans l'ordre de Dieu qui l'a fait naître, comme ç'en eſt un à un Soldat de quitter ſon poſte ſans l'ordre du Commandant qui l'y a placé. En quoi la vertu conſiſte-t-elle, ſelon les principes mêmes des Stoïciens? à ſuivre la nature. Et qu'eſt-ce que ſuivre la nature dans le langage de ces Philoſophes, ſi ce n'eſt ſuivre les Dieux & demeurer ſoumis à leurs ordres? c'eſt détruire la vertu dans ſon principe, que de ſe ſouſtraire aux ordres de Dieu & d'uſurper ſon autorité, en ſe

(*a*) Voyez le Phédon de Platon,

privant ſoi-même de la vie. Ceux qui ſe donnent la mort, anéantiſſent l'ouvrage du Seigneur, & détruiſent le genre humain autant qu'il eſt en eux.

Ce que les membres ſont dans le corps humain, les particuliers le ſont dans la Société. Comment la Société ſubſiſteroit-elle, ſi l'on regardoit comme indifférente la mort volontaire des membres qui la compoſent ? Les Loix Civiles ne veulent pas qu'un ſcélerat puiſſe être impunément mis à mort, à moins qu'il n'ait été condamné dans les formes, par les Juges dépoſitaires de l'autorité publique. Quelle en eſt la raiſon ? N'eſt-ce point à cauſe que la vie de chaque Citoyen appartient à la République, & que par conſéquent c'eſt à la République ſeule qu'il convient de prononcer s'il eſt expédient de rétrancher ce membre pour le bien de tout le corps.

Conſervez-vous, dit la nature : domptez vos paſſions, dit la Religion. Il eſt toujours poſſible de ſatisfaire à l'une & à l'autre obligation. Notre corps n'eſt pas à nous, il eſt à Dieu, il eſt à l'Etat, à nos amis, à notre famille. En ſe donnant la mort, on offenſe le Créateur, parce qu'on viole la Loi de la création ; on fait tort au genre humain, parce qu'on le prive d'un membre ſociable, & qu'on détruit le domaine d'autrui ; & l'on ſe fait tort à ſoi-même contre la volonté du Créateur, parce qu'on ſe dégrade & qu'on s'anéantit.

La révélation a ſolidement établi le principe que je poſe. Dieu lui-même a expreſſément preſcrit à l'homme le devoir de ſa conſervation, lorſqu'après lui avoir ordonné de s'abſtenir de manger du fruit d'un ſeul arbre, il lui a dit : *Au jour que tu en mangeras, tu mourras de mort*. Le Seigneur a parlé à l'homme de la mort, comme d'un châtiment, comme d'une peine qu'il devoit éviter ; & il lui a défendu expreſſément de ſe tuer lui-

même, en lui disant : *Tu ne tueras pas* (*a*). L'homicide de soi-même n'est pas moins compris dans cette défense, que l'homicide du prochain.

Un Pere de l'Eglise a parlé conformément aux principes du Christianisme, lorsqu'il à dit de Lucrece : *Si elle étoit innocente, pourquoi s'est-elle tuée ? Si elle étoit coupable, pourquoi la loue-t-on ?* Les femmes Chrétiennes (dit ce Pere) n'ont point imité Lucrece. Elles ne se sont pas rendues coupables pour venger le crime d'autrui. Il leur a suffi de conserver intérieurement la gloire de la chasteté, le témoignage de leur conscience, & leur pureté aux yeux de Dieu (*b*).

Le fanatisme que je combats, est le comble de l'erreur pour un Chrétien ; mais sans sortir même de l'ordre moral, c'est du mépris qu'on doit plutôt que de l'admiration à un lâche déserteur de la société, qui l'abandonne pour en éviter les peines, & qui se décharge de son fardeau sans l'aveu de personne.

IX. L'objet qu'on se propose peut rendre le sacrifice de la vie légitime ; & l'obligation de se conserver, reçoit quelques exceptions.

L'objet de l'action met aussi une extrême différence entre ce que les hommes distinguent si peu. Dans l'usage de la valeur, il faut considérer celle qui est accompagnée de justice, d'avec celle que l'injustice produit, celle qui est suivie de prudence & d'utilité, d'avec celle que la témérité ou le crime excitent. La valeur qui est pour l'ordinaire l'instrument de l'ambition & la cause des guerres, des désordres, & des crimes qui les suivent, n'est estimable qu'autant que l'objet qu'elle se propose est légitime. Les Stoïciens ont admirablement bien défini la force, une vertu qui combat pour la Justice (*c*). Comme le droit de

(*a*) *Non occides.* 15. précepte du Décalog.

(*b*) *Si insons, cur occiditur ; si noxia, cur laudatur ? Nec in se ultæ sunt crimen alienum, ne aliorum sceleribus adderent sua . . . . habent quippe intus gloriam castitatis, testimonium conscientiæ. Habent autem coram oculis Dei sui, nec requirunt amplius.* S. Aug. de Civitate Dei, Lib. I. Cap. XIX.

(*c*) *Itaque probè definitur à Stoïcis fortitudo, cum eam virtutem esse dicunt propugnantem pro æquitate.* Cicer. Off. Lib. I. Cap. XIX.

la propre défenſe donne à un homme le pouvoir de tuer ſon prochain dans certaines conjonctures, il eſt auſſi des circonſtances qui font ceſſer l'obligation de ſe conſerver, & où l'on peut faire le ſacrifice de la vie, ſans enfreindre la Loi qui défend l'homicide, parce que les devoirs ſont ſubordonnés, & que les moindres doivent ceder aux plus conſidérables.

Expoſer ſa vie pour ſon devoir, pour la juſtice, pour le bien de la ſociété, pour en faire un ſacrifice à Dieu dans les occaſions où il nous engage, c'eſt une action d'une généroſité ſi haute que la Religion Chrétienne n'a rien de plus grand. L'expoſer dans une mauvaiſe cauſe, ſans aucun de ces grands motifs, pour tomber en mourant entre les mains d'un Dieu irrité & Tout-puiſſant, c'eſt une folie prodigieuſe. On peut s'expoſer à la mort pour faire ſon devoir; mais il ne faut pas s'arracher ſoi-même la vie. Le faire, ce ſeroit s'élever contre l'ordre de Dieu & ſe défier de la Providence.

X. Il eſt glorieux de ſacrifier ſa vie à la confeſſion de la foi.

Qu'un homme faſſe le ſacrifice de la vie à la Confeſſion de l'exiſtence de Dieu & des vérités de la Religion Chrétienne, cela eſt ſans doute glorieux & néceſſaire. Nos biens, notre honneur, notre vie, tout eſt à Dieu, & doit être conſervé, employé, ſacrifié en l'honneur & par dépendance de la Loi Divine; mais dans ce cas-là, nous ne nous tuons pas nous-même volontairement, notre objet n'eſt pas de perir, nous faiſons ſimplement ceder, comme nous y ſommes obligés, le ſoin de notre conſervation à une obligation infiniment plus importante.

Les Heros de la Nation Juive qui ſe ſont donnés la mort à eux-mêmes, ſe réduiſent à Samſon & à Razias.

Samſon l'a fait par une inſpiration particuliere de l'Eſprit-Saint (a); ainſi cet exemple ne peut tirer à conſéquence. Ce

(a) *Judic. Cap. XVI.*

Heros ne pouvoit manquer d'être écrasé par la ruine du Temple dont il renverseroit les colonnes; mais son action n'eut pas pour objet le dessein de mourir, il sacrifia simplement sa vie aux avantages de son parti, & il n'estima pas assez sa vie pour vouloir la conserver, plutôt que de faire perir un grand nombre d'ennemis.

Razias, ce vertueux vieillard, si connu dans l'Histoire du peuple de Dieu, appellé communément le pere des Juifs, toujours prêt à livrer son corps aux tourmens & sa vie aux bourreaux, plutôt que d'abandonner en un seul point la profession publique qu'il faisoit de la Religion de ses Peres, porta trop loin son zèle, au jugement d'un Pere de l'Eglise. Au moment d'être saisi par les troupes de Nicanor, Général de Demetrius-Soter Roi d'Asie, il prit la résolution de disposer de sa vie, pour épargner des profanations au Nom de Dieu & des piéges dangereux à la foi de ses freres. Il se donna lui-même la mort (*a*) dans une occasion où l'intérêt du Ciel demandoit simplement qu'il la souffrît, plutôt que de rien faire contre la Foi. Saint Augustin donne des louanges au courage de Razias; mais il condamne son action (*b*), parce qu'on ne voit pas dans l'Ecriture qu'elle eût pour principe l'inspiration particuliere de l'esprit de Dieu.

XI. A la conservation de la vie du Prince.

Qu'un Sujet donne sa vie pour sauver celle de son Prince, plus utile, plus nécessaire que la sienne à la conservation de la société civile; qu'il se conduise sur ce principe incontestable, que le bien du tout doit être la fin de chacune de ses parties; & qu'il pense que la considération du bien public est d'une telle

(*a*) *Eligens nobiliter mori, potius quam subditus fieri peccatoribus, & contrà natales suos indignis injuriis agi.* Machab. Lib. II, Cap. XIV, v. 42.

(*b*) *Magna hæc sunt, nec tamen bona.* S. Aug. Epist. ad Dulcitium 204. in Edit. Bened. & contrà Gaudentium, Lib. I, Cap. XXXI.

importance, qu'elle peut changer l'ordre de la charité, il n'y aura rien dans son action que de louable.

Un Auteur François, célebre par des résolutions de cas de conscience (*a*), a décidé que, dans une circonstance où il faudroit que le Roi ou le Sujet mourût, le Sujet devroit non-seulement accepter la mort, mais même se la donner pour faire vivre le Roi. Son opinion a été refutée par d'autres Ecrivains. Le principe de ce Théologien me paroît néanmoins fondé ; & il n'est pas même destitué dans la pratique, d'exemples qui semblent le favoriser. On lit dans un Ancien (*b*), que Xerxès fuyant avec un seul vaisseau, après la défaite de son armée navale par les Grecs, & ce vaisseau trop chargé étant prêt à perir, le Prince n'eut pas plutôt témoigné à ceux qui le suivoient, que son salut dépendoit de leur zèle, que tous s'empresserent de l'adorer (*c*), & que les uns à la suite des autres se précipiterent dans la mer, jusqu'à ce que la charge du vaisseau ne parût plus trop pesante. Je comprends qu'un homme qui se jette ainsi dans la mer, peut avoir des ressources. Ce n'étoit donc peut-être, de la part de ces anciens Perses, qu'exposer leur vie pour le service du Prince, & au peril de leurs propres jours, sauver les siens, ce qui est permis & même commandé. Il y a sans doute

(*a*) Saint Cyran. Voyez son article dans mon Examen.

(*b*) Herodot. L. VIII.

(*c*) Ce mot ne doit pas être pris pour une adoration religieuse, laquelle marque le culte qui n'est dû qu'à Dieu, mais pour une adoration civile qui, conformément au mot hébreu, signifie *se prosterner*. C'étoit la maniere des Orientaux. *Surrexit Abraham & adoravit populum terræ, filios videlicet Heth.* Abraham s'étant levé, adora les peuples de ce pays là qui étoient les enfans de Heth. *Genes. Chap. XXIII. v. 7.* On adoroit les Rois de Perse ; & le séjour de plusieurs Empereurs Romains en Asie, & leur perpétuelle rivalité avec ces Princes Asiatiques, firent qu'ils voulurent être adorés comme eux. Dioclétien, d'autres disent Galere, l'ordonna par un Edit. L'usage de ce faste Asiatique ayant été établi, les yeux s'y accoutumerent ; & lorsque l'Empereur Julien voulut mettre de la simplicité & de la modestie dans ses manieres, on appella oubli de la dignité, ce qui n'étoit que mémoire des anciennes mœurs Romaines.

quelque chofe de plus à fe tuer foi-même, pour faire de fa propre chair une nourriture au Prince, ce qui a fait le cas fur lequel le Théologien François a donné fa réfolution. Mais nous avons un autre exemple d'autant plus fort, qu'outre qu'il eft décifif pour le facrifice de la vie, il eft différent quant aux perfonnes qui font l'objet de ce facrifice. Sept Anglois fe trouvent en pleine mer, deftitués de toute forte d'alimens, ils tirent au fort à qui fe laiffera égorger pour fervir à la nourriture des autres, celui fur lequel le fort tombe eft affommé & mangé. Les fix Anglois, dont la vie eft par-là confervée, arrivent à bon port, & on les décharge du crime d'homicide (*a*). L'hypothèfe du Théologien François eft favorable, parce que il s'y agit d'un Sujet qui, plutôt que de laiffer mourir fon Roi de faim, fe feroit lui-même donné à manger, en s'ôtant une vie qu'auffi-bien il auroit dû bientôt après perdre néceffairement.

Qu'un Particulier facrifie fa vie à la fûreté de plufieurs hommes qui, fans cela, doivent néceffairement perir, cela eft grand, parce qu'au jugement de la raifon, le bonheur de tout un peuple eft préférable à celui d'un feul homme; & il eft beau de pouvoir porter ce jugement contre foi-même & agir en conféquence. XII. A la fûreté de plufieurs hommes.

Qu'un Souverain imite Codrus, Roi d'Athenes, que l'on dit qui fe dévoua à la mort pour le falut de fon peuple, & lui donna la victoire par fa mort (*b*), il fe couvrira de gloire, & la raifon & la Religion approuveront fon action.

Qu'un homme fe précipite dans les circonftances où le fit

(*a*) Puffendorff, *de Jure naturali & gentium. Lib. II, Cap. VI.* § 3.

(*b*) Dans la guerre des Péloponéfiens contre les Athéniens, après le retour des Héraclides, l'Oracle d'Apollon ayant déclaré, dit-on, que celui des deux partis vaincroit, dont le Roi feroit tué dans le combat, Codrus, Roi d'Athenes, fe déguifa en payfan, de peur d'être épargné par les ennemis s'il étoit connu, & fut tué fous cet équipage emprunté.

(à ce qu'on nous assure) M. Curtius parmi des Idolâtres pour combler un abyme & rendre sa République éternelle (*a*), il donnera l'exemple d'une magnanimité au-dessus de tous les éloges, parce qu'il ne cherchera qu'à être utile à sa patrie, en obéissant à l'exemple de ses faux Dieux. Chacun doit être jugé par sa conscience.

Qu'un Général, pour le salut de son armée, se dévoue à la mort, comme firent les deux Decius pere & fils (*b*), il en faudra, par la même raison, porter le même jugement.

Qu'un Citoyen soit dans la même disposition où étoit Sthenor qui demandoit comme une grace à Pompée, qu'il pût sauver par sa mort la Ville des Mammertins, il méritera des louanges.

Que tout membre d'une Société civile pense enfin comme Eustache de Saint Pierre, Jean d'Aire, Jacques Wiusant, Pierre son frere, & deux autres Citoyens de Calais qui, dans la reddition de cette place, s'offrirent à être les victimes du ressentiment d'Edouard III. Roi d'Angleterre, pour le salut du reste du peuple, on ne peut rien ajouter à la beauté de ce sentiment. L'Histoire ne nous a conservé le nom que de quatre de ces généreux habitans de Calais, mais si le tems a fait perir celui des deux autres, il n'a ni éteint le souvenir, ni effacé la gloire de leur action, elle est digne d'admiration, & a mérité à ceux qui l'ont faite, les éloges de la postérité.

Dans ces occasions-là, l'objet qu'on se propose n'est pas de mourir, c'est de sauver la vie à ses compatriotes.

XIII. Au service de l'Etat, & à des offices d'amitié.

Si un homme se donne en ôtage pour son Prince, ou s'il se rend prisonnier à la place de son ami, & qu'il arrive qu'un

(*a*) En 391. de la fondation de Rome. *Varro, Lib. IV. de Ling. Latin.* Tite-Live, I Décade, Liv. VII.

(*b*) Dans le Ve siécle de la fondation de Rome. Voyez leur histoire dans la premiere Décade de Tite-Live; celle du pere dans le huitiéme Livre, & celle du fils dans le dixiéme.

Souverain

Souverain cruel, un vainqueur barbare le fasse périr, parce que le Prince ne tient pas sa parole, ou que l'ami ne se représente point, l'infidélité des parjures sera punie par la mort des innocens; mais l'action de l'ôtage du prisonnier, méritera des louanges. La fin qu'il s'étoit proposée n'étoit pas de périr, c'étoit de servir l'Etat, d'obéir au Prince, de faire plaisir à un ami. Il n'est point de tendresse plus parfaite (disent les Livres Saints) que celle qui fait sacrifier sa vie à ses amis (*a*).

Lorsqu'il s'agit de donner son sang pour le bien de la Société ou pour le service du Prince qui en a les droits, & qui la représente éminemment, aucun Citoyen ne doit balancer un moment à exposer sa vie. Alors ce n'est point blesser la raison qui prescrit à chaque individu sa conservation, c'est suivre la vertu qui nous ordonne de faire le sacrifice de notre vie à notre patrie; c'est se conformer au dessein, au plan, à la volonté du Créateur, qui nous a mis dans la subordination & dans la dépendance.

XIV. Les dévouemens en usage chez quelques Peuples, offensent la nature.

Ces dévouemens qui sont encore aujourd'hui en usage dans une partie de l'Inde Méridionale & de la Tartarie, tous ces usages infames dont j'ai parlé, où l'on fait une montre de sa fidélité & de son courage, aussi vaine en soi qu'inutile à la personne qui en est l'objet, offensent la nature.

XV. La mort qu'on se donne volontairement, à cause d'un opprobre reçu, est un violement de la loi naturelle.

La mort qu'on se donne volontairement, parce qu'on ne peut survivre à un opprobre reçu, est un violement de la Loi naturelle. Les hommes qui se tuent, ne le peuvent pas faire pour éviter un plus grand mal, puisqu'au Jugement de la nature, il n'y en a point de plus grand que la mort; mais l'ame toute occupée de l'action qu'elle va faire, du motif qui la détermine, du mal qu'elle va éviter, ne voit pas proprement la mort, parce que la passion fait

(*a*) *Majorem charitatem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

ſentir & empêche de voir. Qu'on ne croye donc pas que ſe donner la mort volontairement ſoit la marque d'un grand courage, ce n'eſt que la marque d'une puſillanimité qui ſe dérobe à des maux qu'elle n'eſt pas capable de ſupporter. Fondés ſur la maxime toujours fauſſe quand elle n'eſt point modifiée, qu'une action eſt grande & généreuſe, à proportion qu'elle coûte plus d'efforts, quelques hommes fameux dans l'hiſtoire, ont cru, en ſe donnant la mort, mériter les éloges de la poſtérité, & ont en effet trouvé des admirateurs dans les ſiécles ſuivans. Mais, pour enfoncer le poignard dans le ſein d'un pere, il en coûteroit ſans doute au parricide aſſaſſin, de terribles combats & des efforts bien violens avant qu'il eût impoſé ſilence à la voix de la nature. Or ces combats & ces efforts feroient-ils de ce crime affreux une action méritoire ? Lutter contre ſes ſentimens n'eſt une vertu que quand ces ſentimens ſont vicieux. Recevoir la mort avec intrépidité, c'eſt courage ; ſe la donner, c'eſt lâcheté. On ne ſe la donne que pour ſe délivrer d'une peine qu'on regarde comme inſupportable. On ſe tue, parce qu'on eſt las de ſouffrir. La violence du remede auquel ſe réſout un homme qui ſouffre, ſi ce n'eſt lorſqu'il s'agit de ſe conſerver la vie, prouve plutôt l'excès de ſon impatience, que la grandeur de ſon courage. L'idée de force par laquelle on prétend la relever, cache une lâcheté, & l'on ne viole ainſi les Loix de la nature, que pour chercher dans la mort un azile contre un phantôme que notre imagination nous préſente, & que pour ôter devant les yeux un objet que notre foibleſſe ne peut ſouffrir.

XVI. La mort qu'on ſe donne, dans la crainte de recevoir une offenſe, eſt un renverſement de la raiſon.

La mort volontaire qu'on ſe donne, parce qu'on craint de recevoir une offenſe, eſt un renverſement des regles de la raiſon. Elle nous montre, cette raiſon, que nous devons faire tous nos efforts pour conſerver notre honneur ; mais elle ne nous enſeigne

pas de nous tuer, pour éviter un crime auquel nous pouvons ne prendre aucune part. La brutalité des hommes ne ſçauroit enlever ſon innocence à un cœur qui ſçait la défendre. On peut commettre un crime en nous, ſans le commettre avec nous.

XVII. La mort volontaire où l'on ne fait que prévenir, de quelques inſtans, une mort forcée, n'eſt pas condamnée ſi abſolument par la raiſon toute ſeule.

L'homicide volontaire n'eſt autre choſe qu'une ignorance du prix de la vie, un obſcurciſſement de l'eſprit, une application violente à quelqu'objet de paſſion, un crime horrible. Il n'y a qu'un ſeul cas où la raiſon toute ſeule ſemble ne condamner pas ſi abſolument l'homicide de ſoi-même, c'eſt lorſqu'un homme pourſuivi par un ennemi barbare qui veut lui ôter la vie & la lui faire perdre dans des ſupplices terribles, ſe tue dans l'inſtant où il croit qu'il lui eſt impoſſible d'échapper à ſon ennemi. La crainte des tourmens, l'horreur de la main ignominieuſe d'un bourreau, la vûe d'un danger inévitable qui ôte à la raiſon une partie de ſa liberté, toutes ces circonſtances réunies excuſent en quelque façon celui qui, dans ce cas là, eſt homicide de ſoi-même, parce qu'il a moins pour objet de ſe donner la mort, que d'en éviter une plus infame & plus douloureuſe.

XVIII. Du ſoin qu'on doit prendre de ſa ſanté.

L'ame & le corps ſont liés enſemble par un nœud inconnu & incompréhenſible, qui fait que les impreſſions de l'un paſſent à l'autre, ſans qu'on puiſſe concevoir le moyen de cette communication entre des natures ſi différentes. Les maladies du corps paſſent à l'eſprit, l'affligent, l'inquietent, le travaillent, & lui cauſent de la douleur & de la triſteſſe. Nous devons donc nous appliquer à conſerver notre ſanté.

Les bonnes mœurs produiſent la ſanté, & l'intempérance change en poiſons mortels les alimens deſtinés à conſerver la vie. Les plaiſirs pris ſans modération abregent plus les jours des hommes, que les remedes ne peuvent les prolonger; & les pauvres ſont moins ſouvent malades, faute de nourritute, que

les riches ne le deviennent pour en prendre trop. Les alimens qui flattent trop le goût & qui font manger au de-là du besoin, empoisonnent au lieu de nourrir. Les remedes sont eux-mêmes de véritables maux qui ruinent la santé, & dont il ne faut se servir que dans les pressans besoins. Le grand remede qui est toujours innocent & toujours d'un usage utile, c'est la sobrieté, c'est la tempérance dans tous les plaisirs, c'est l'exercice du corps, par où l'on fait un sang doux & temperé & par où l'on dissipe toutes les humeurs superflues.

XIX. Il est permis d'embrasser des professions & de faire des travaux qui abregent la vie, pourvu qu'ils soyent utiles à la société.

Nous devons conserver à notre corps sa force, mais d'une maniere proportionnée à l'usage que nous sommes obligés d'en faire. Nous ne devons le conserver ni contre l'ordre de Dieu, ni aux dépens des autres hommes. Il faut l'affoiblir, le ruiner, le détruire pour exécuter l'ordre de Dieu, il faut l'exposer pour le bien de l'Etat.

La plûpart des travaux absolument nécessaires à la conservation de la societé, mettent la vie d'une infinité de personnes en danger, avancent le tems de la vieillesse & celui même de la mort; mais du péril & même de la perte de la vie des hommes qui font ces travaux, résulte l'avantage de la societé qui sans cela manqueroit des choses nécessaires à son entretien.

Ceux qui, dans la vûe d'être utiles aux autres, embrassent un genre de vie par lequel leurs jours seront vraisemblablement avancés, font un choix non-seulement permis, mais beaucoup plus honnête que celui de ces personnes qui attendent une vieillesse avancée dans une oisiveté contraire au bien commun. Il est permis, je dis plus, il est louable de s'y engager, lorsqu'on y peut servir la societé plus utilement que dans une autre profession.

On peut, par la même raison, embrasser le métier des armes.

Nous avons le choix de celle des professions que nous croyons qui nous convient le mieux, pourvu que les Professions sur lesquelles nous déliberons, ne soient point deshonnêtes, & que nous puissions servir utilement la societé dans celle que nous prenons : or le métier de la guerre ne sçauroit être deshonnête, puisque la guerre elle-même est permise par les Loix naturelles & par les Loix révelées, & qu'il y a des guerres indispensables. Avoir permis la guerre, c'est avoir permis aux hommes de la faire, puisqu'elle ne peut être faite que par des hommes. La fin étant permise, tous les moyens sans lesquels on n'y sçauroit parvenir le sont aussi.

SECTION II.

Du soin de se perfectionner.

DANS l'ordre de nos devoirs, le soin de nous perfectionner suit celui de nous conserver. Ce second soin distingue l'homme d'avec les autres animaux, car le premier lui est commun avec eux. XX. Le soin de se perfectionner, distingue l'homme d'avec les autres animaux.

Sois droit ou redressé, dit un Empereur Philosophe (*a*), pour faire entendre que si nous ne sommes pas naturellement vertueux, nous devons tâcher de le devenir par l'étude, & que, lorsque nous sommes tombés dans quelque faute, nous devons la réparer.

Il faut d'abord établir comme un principe incontestable, que l'homme est né pour le travail, qui n'est pas moins le pere de la vertu que l'enfant du crime. Le Créateur a distribué différemment les talens : chacun doit chercher à faire un bon usage des XXI. L'homme est né pour le travail.

(*a*) Marc-Antonin, dans ses Réflexions morales, Liv. VII, 13.

ſiens, & travailler ſans ceſſe pour le bien public. Membre d'une ſociété dont les ſecours nous ſont néceſſaires, nous devons, pour les mériter, la ſervir auſſi nous-mêmes, & la ſervir avec zèle. Remplir un devoir froidement, ce n'eſt point s'en acquitter; & ce qu'on fait à regret on le fait toujours mal.

« Il faut fuir, dit un illuſtre Magiſtrat du dernier ſiecle (*a*), » la timidité de ceux qui, faute d'ambition, s'abandonnent lâ» chement à une timidité honteuſe. Ce vice ne fait pas moins de » malheureux que la témérité même; & l'on ne ſçauroit eſtimer » un Pilote qui ne trouveroit jamais la mer aſſez calme pour » mettre à la voile. » Le métier le plus bas, pourvu qu'il ne ſoit pas honteux, eſt infiniment plus honnête que la ſituation d'un homme oiſif, inutile fardeau de la terre.

On ne ſçauroit vivre ſeul ſans travailler, & la raiſon dit à tout homme attentif qui vit dans la ſociété des autres hommes, qu'il eſt juſte qu'il contribue de ſes ſoins au bien de la ſociété dans laquelle il trouve ſa ſubſiſtance. Si perſonne ne vouloit travailler, tous mourroient de faim; & il eſt évident que les uns ne ſont pas obligés de travailler pour les autres, lorſque les autres, à leur tour, ne travaillent point pour eux. Les fainéans dans une République, reſſemblent aux bourdons, ou aux mouches guêpes, qui piquent par leurs aiguillons, & qui ne ſe contentant pas de vivre aux dépens des laborieuſes abeilles & de manger leur miel, les troublent dans leur travail.

Que le travail ſoit néceſſaire à la ſanté, c'eſt de quoi l'on ne peut douter. Le mouvement donne aux corps plus d'agilité, diſſipe les humeurs ſuperflues, débarraſſe les muſcles & les nerfs dans leur action, & rend les eſprits plus libres & plus atténués. Nous n'avons beſoin de repos que pour réparer la trop grande

(*a*) Talon, à l'ouverture du Parlement de Paris en 1685.

diſſipation des eſprits. On voit en effet que par un repos immoderé les corps deviennent trop lourds & plus foibles, les fibres des nerfs & des muſcles perdent leur élaſticité ; ils s'affaiſſent, les cavités ſe ferment, les pores ſe bouchent & ne permettent plus au ſang ni aux eſprits de circuler. Le ſang qui eſt porté à toutes les extrémités du corps, entre avec moins de facilité dans les veines, il demeure chargé d'humeurs groſſieres & ſuperflues qui ne ſe diviſent & ne ſe diſſipent que par le mouvement. De-là naiſſent les obſtructions ; les pores de la peau, qui ſervent d'écoulement à l'inſenſible tranſpiration, ſe bouchent ; elle influe dans le ſang, & alors toute l'harmonie eſt interrompue. Le corps ſuccombe ſous mille maux qui interrompent le cours de la vie, ou du moins il reſte abbattu dans une langueur univerſelle. Les membres privés d'une nourriture convenable, plient ſous le poids de la machine qu'ils ne peuvent plus ſupporter. La tiſſure & la trame des parties ſe relâche peu à peu, & le corps, qui ne peut ſubſiſter ſans action, s'affoiblit de plus en plus. Tel eſt l'effet de l'inaction. C'eſt ce qu'on peut apprendre par les temperammens de l'homme fait à l'exercice, & de celui qui n'en a jamais pris ; par la conſtruction mâle & robuſte de ces corps endurcis au travail, & par la complexion efféminée de ces automates nourris ſur le duvet. La fainéantiſe ne borne pas ſes influences au corps ; en dépravant les organes, elle amortit les plaiſirs ſenſuels ; des ſens, la corruption ſe tranſmet à l'eſprit, & y excite des ravages encore plus conſiderables. Ce n'eſt qu'à la longue que la machine éprouve des effets ſenſibles de l'oiſiveté ; mais l'indolence afflige l'ame en l'occupant, & d'abord les anxietés, l'accablement, les ennuis, les aigreurs, les dégoûts, la mauvaiſe humeur s'en emparent, & le tempérамment ſe trouve livré à ſes mélancoliques compagnes.

L'oisiveté est tout ensemble pernicieuse aux hommes oisifs & à la société dans laquelle ils vivent ; elle est la mere de tous les vices, l'ennemie de la discipline, la source de toutes les séditions ; elle gâte & corrompt le peuple, elle amollit les forces des plus courageux, comme la rouille ronge le fer. L'oisif est plutôt un cadavre qu'un homme vivant (*a*) ; & s'il est permis d'employer encore une comparaison, il ressemble à un flambeau qui s'éteint dans le repos & qu'il faut agiter pour le rallumer.

Les autres animaux ne travaillent que pour appaiser leur faim ; ôtez leur la nécessité, vous leur ôtez toute envie de travailler. L'homme seul travaille volontairement & pour autre chose que pour les besoins de la vie.

A l'autorité de la raison qui nous fait une leçon du travail, se joint l'autorité de la Religion qui nous apprend que les hommes sont nés pour travailler. Dieu nous en a fait une Loi en la personne de notre premier pere, au moment de sa création. S'il fut placé dans le Paradis Terrestre, ce fut à condition d'y travailler (*b*). Tant que l'homme fut innocent, ce travail fut sans peine, & plutôt (dit un Pere de l'Eglise (*c*) l'exercice agréable d'un bienheureux, que la punition d'un coupable. Adam, devenu criminel, fut chassé de ce lieu délicieux, & condamné à cultiver une terre ingrate pour en tirer sa nourriture avec beaucoup de fatigue & à la sueur de son visage : ainsi, dans l'innocence comme dans le crime, l'obligation de travailler a été indispensable, & l'oisiveté n'est pas plus une contravention continuelle aux regles de la nature que la raison nous montre, qu'aux Loix de son Divin Auteur dont la Religion nous instruit.

(*a*) *Nos numerus sumus & fruges consumere nati* ; fait dire Horace aux paresseux.
(*b*) *Ut operaretur.*
(*c*) Saint Augustin.

Que

Que si à l'autorité de la raison & à celle de la Religion, on veut encore joindre celle des exemples, il n'est point de peuple qui n'en puisse fournir. Quel mépris n'a-t-on pas par tout pour les hommes qui ressemblent à ces lâches animaux, lesquels ne sont occupés qu'à s'engraisser des alimens qu'on leur fournit en abondance. Tous les Legislateurs, tous les Souverains ont fait leurs efforts pour bannir l'oisiveté du milieu des nations à qui ils ont donné des Loix. Les Egyptiens en avoient fait une qui obligeoit chaque Citoyen d'aller chez le Magistrat déclarer la profession qu'il exerçoit & d'où il tiroit sa subsistance; & si quelqu'un faisoit une fausse déclaration, il étoit puni de mort. Cette même Loi fut faite par Dracon, premier Legislateur des Athéniens. Elle fut observée à Corinthe. Le Fondateur de Rome ordonna, par une Loi expresse, que les peuples s'appliquassent à l'agriculture & aux arts profitables (*a*). Chacun devoit travailler selon son état. Chaque République du monde policé a eu jusqu'à présent pour regle d'empêcher que des mandians volontaires n'enlevent, en menant une vie oisive & vagabonde, le pain & la subsistance des mandians invalides & des véritables pauvres que leur caducité ou leurs infirmités mettent dans l'impuissance de travailler, & il y a même eu des Républiques où l'on a puni les fainéans. Celle de Luques qui, pour être très-petite, n'est pas moins propre à fournir un grand exemple de sévérité contre ces hommes pernicieux qui rongent un Etat, les chasse pour trois ans, & leur défend, sous peine de la vie, de rentrer pendant ce tems-là dans l'enceinte de la République (*b*).

Les hommes formant différentes sociétés, chacun contracte XXII. Tous les hom-

(*a*) *Plebei agros colunto, pecora alunto, quæstuosa opificia exeranto.*
(*b*) Introduction, Chap. VII, Section XVII.

mes sont obligés d'embrasser une profession ; & ils doivent la choisir avec soin.

en naissant l'obligation d'être utile à celle dont il est membre. Ceux qui n'embrassent aucune profession, péchent manifestement contre la Loi naturelle. Chez les anciens Egyptiens, il n'étoit point permis d'être inutile à l'Etat (a). La Loi assignoit à chacun son emploi, & toutes les professions y étoient honorées. Le mépris public est justement dû à celui qui, pour être moins distrait dans les plaisirs que procure une fortune aisée, reste dans une vie molle & oisive ; c'est un poids inutile à l'Etat. Une ame bien née doit avoir le noble desir d'être utile à sa patrie, c'est ainsi qu'on se rend digne d'estime & de respect, & l'on mérite même de la part du public, des honneurs proportionnés aux services qu'on lui rend. Il faut donc choisir une profession dans laquelle on puisse servir utilement sa patrie & mériter l'estime & la considération de ses Concitoyens, en remplissant bien les devoirs de son état dans toutes ses parties. Il y a de l'injustice à occuper une place qu'on ne mérite point ; car il ne suffit pas de posseder un emploi comme une décoration qui n'exige aucun soin. C'est se tromper que de penser ainsi, c'est n'avoir qu'un faux sentiment de l'honneur, qui doit être plus cher que les autres biens, & que la vie même. Le choix dont nous parlons est très-important ; le bonheur ou le malheur de la vie, l'honneur ou la honte en dépendent. L'éclat des dignités que nous voyons possedées par les autres, nous les fait admirer & rechercher, parce qu'il nous éblouit. Mais si nous en examinions soigneusement l'intérieur, nous y trouverions bien des sujets de dégoût.

Un violent désir de s'élever & de s'enrichir, une coutume impérieuse, ou des préjugés trompeurs, ne doivent pas aussi nous faire prendre un parti qui nous couvre de honte, en exposant au jour notre incapacité.

(a) Diod. Liv. I. Sect. II.

Pour bien réuſſir dans une profeſſion, il faut avoir des diſpoſitions néceſſaires. On doit examiner avec ſoin celles que la nature a miſes en nous, on ne peut ſe tromper en la ſuivant; c'eſt une mere bienfaiſante qui partage ſes dons entre les hommes pour l'utilité commune. Le beſoin mutuel eſt le fondement de la ſociété : les uns ſont avec une facilité ſinguliere, ce que les autres ne ſçauroient faire avec beaucoup de peine. Ceux-ci ont des talens pour une choſe, ceux-là pour une autre. Il eſt auſſi rare quils ſe trouvent réunis dans un ſeul, que de trouver une perſonne qui n'en ait aucun.

Cependant la nature en nous donnant des diſpoſitions pour une profeſſion, nous porte ordinairement à l'embraſſer; mais pour ne pas s'y tromper, il faut s'étudier ſoi-même, ſonder ſon cœur, examiner les facultés de ſon entendement, connoître l'étendue & la force de la mémoire, du jugement & de l'imagination; preſque toujours l'une de ces facultés ne domine qu'aux dépens de l'autre; c'eſt pourquoi, l'on peut regarder comme un pur effet du hazard, lorſqu'on réuſſit dans le parti qu'on a pris dans un âge où le cœur n'eſt pas formé, & où l'eſprit n'a encore aucune lumiere. Qu'on ne ſe preſſe donc pas dans un choix ſi important; qu'on attende que l'éducation ait rendu capable de juger de l'état qu'on doit embraſſer.

XXIII. L'obligation du travail du corps ou de l'eſprit regarde tous les hommes.

Comme le corps dans l'agriculture, l'eſprit dans l'étude des ſciences & des arts a ſes aridités, ſes ſtérilités & ſes ſéchereſſes à ſurmonter, ſes ronces & ſes épines à défricher; le travail de l'eſprit eſt même un des plus pénibles auquel l'homme puiſſe être aſſujetti : il lui ravit non-ſeulement la liberté, mais il épuiſe ſes forces; & ſes ſens ſont moins accablés de l'exercice violent du corps, que ſon corps ne l'eſt de la néceſſité où il s'eſt trouvé de penſer, de produire, & de varier ſans ceſſe ſes opérations.

Il faut ſatisfaire à la Loi du travail de l'une ou de l'autre maniere. Cette Loi eſt générale, & comprend le Souverain comme le Sujet, l'Eccléſiaſtique comme le Laïque, le Noble comme le Rôturier, le Magiſtrat comme le Juſticiable, le riche comme le pauvre.

Tout homme doit ſervir la République, & il y a tant de manieres de la ſervir, que nul n'eſt excuſable s'il ne le fait. Il eſt louable de travailler pour ſoi-même, pour ſa femme, pour ſes enfans, pour ſoulager la calamité de quelques néceſſiteux; mais ſervir ſa patrie, ſe rendre utile au public, c'eſt un degré de vertu infiniment plus élevé, c'eſt le deſir des grandes ames. Pour ſe donner à huis clos au bien commun, il faut s'oublier en quelque ſorte ſoi-même, & s'arracher du cœur des inclinations baſſes à la vérité, mais nées avec nous. Il faut fouler aux pieds les délices de l'oiſiveté, & tout ce que le vulgaire adore.

XXIV. L'homme doit commencer de bonne heure à faire un uſage raiſonnable des facultés de ſon ame.

L'obligation de travailler entre néceſſairement dans celle de ſe perfectionner. Nous naiſſons dans l'ignorance de toutes choſes, l'éducation remplit l'eſprit de préjugés, & les paſſions obſcurciſſent notre raiſon. Il faut donc ſe former le cœur & l'eſprit, dès que la raiſon commence à ſe développer. Avec plus de tems, on examine mieux les choſes, & le tems eſt précieux, puiſque celui qu'on a perdu ne ſe peut réparer, & que le paſſé ſe perd dans l'abyme des ſiécles. Pluſieurs agiſſent & puis penſent. Pluſieurs ne penſent ni avant ni après l'action. L'importance eſt de refléchir avant que d'agir. Le ſage penſe à tout, & il proportionne ſon attention au mérite de l'objet. Il n'eſt point d'accident pour un homme qui a prévu ce qu'il avoit à craindre.

Nous devons examiner avec ſoin le but que nous nous pro-

posons, & les moyens qui peuvent nous y conduire. Nous ne devons donner notre consentement qu'aux choses que nous avons clairement apperçues. Si nous avons aspiré à un emploi, & qu'il nous ait été résusé, nous devons supporter ce refus avec modestie & dans une grande soumission aux vûes des Supérieurs de qui il dépendoit, à l'exemple de ce Lacédemonien qui n'ayant point été du nombre des personnes qui devoient composer le Conseil de Lacédemone, dit qu'il étoit bien aise qu'il se fût trouvé trois cens Citoyens plus gens de bien que lui. Faisons un usage raisonnable de notre entendement, pour nous conduire avec prudence & avec modération.

XXV. Il ne doit négliger aucun moyen humain.

Nous avons vû que la Providence gouverne tout (*a*). Rien ne roule dans l'incertitude, les événemens ont leurs causes, & Dieu laisse agir les causes secondes qu'il a lui-même établies. Le pouvoir d'employer ces moyens est un don de Dieu qu'il ne faut pas négliger. Il veut que nous préparions nos actions & que nous pésions nos paroles, que nous les considérions devant lui, afin de les regler selon les Loix, & que nous employions tout le soin dont nous sommes capables pour reconnoître ce qu'il desire de nous en chaque rencontre. Il est lui-même l'auteur de ces préparations, de cette recherche, de ce soin, & il s'en sert comme d'un moyen ordinaire pour nous communiquer la sagesse dont nous avons besoin pour notre conduite.

Il ne faut être ni négligent en se reposant trop sur la Providence, ni présomptueux en se fiant trop à soi-même. Nous devons mettre tout en œuvre de notre côté, comme si nous n'attendions rien du Seigneur, & tout attendre du Seigneur, comme si nous ne faisions rien de notre côté. Dieu employe la nature

(*a*) Dans le premier Chapitre de ce Traité, Sect. III, au Sommaire : *De la Prudence*.

dont il eſt l'auteur, comme un inſtrument, & ni il déroge, ſans de grandes cauſes, aux Loix qu'il lui a données, ni il ne les laiſſe agir ſans une Providence ſinguliere. Négliger la nature, c'eſt tenter Dieu. Ne compter que ſur elle, c'eſt le nier.

Nous devons donc employer des moyens humains quand nous le pouvons, & ne rien abandonner à ce qu'on appelle le hazard, de tout ce que nous pouvons nous aſſurer par nos propres ſoins. Après avoir fait tout ce qui dépendoit de nous, le reſte eſt entre les mains de la Providence. Ses Decrets ſont impénétrables; & ſi, par une de ces profondeurs qu'il n'eſt pas permis à l'homme de ſonder, l'événement n'eſt pas heureux, il faut s'en conſoler, & ſe contenter d'avoir ſuivi avec prudence un projet qu'on avoit formé avec juſtice.

XXVI. Le deſir de l'eſtime des autres hommes, & le deſir de gloire, examiné par les lumieres de la Philoſophie, & par les regles du Chriſtianiſme.

Les orgueilleux veulent être eſtimés au-delà d'une juſte meſure. Les hommes qui n'ont qu'un eſprit médiocre, ou qui vivent dans une condition obſcure, ſont ſenſibles à l'eſtime dont eſt ſuſceptible leur état, & ils peuvent mériter, à leur maniere, d'être conſiderés comme des perſonnes plus importantes à la leur. Tous les hommes ſans exception, deſirent d'être eſtimés, & craignent d'être mépriſés. Voyons ce que la Philoſophie & la Religion nous apprennent ſur ce deſir d'eſtime ſi naturel aux hommes.

La Philoſophie qui tend à nous rendre tranquilles, tend auſſi à nous rendre indépendans des jugemens que les hommes peuvent porter de nous; & néanmoins la Philoſophie la plus épurée, loin de reprouver en nous le ſoin d'être gens d'honneur, l'autoriſe, l'excite, l'entretient.

Le Chriſtianiſme ne nous recommande rien plus que le mépris de l'opinion des hommes, & de l'eſtime qu'ils peuvent nous accorder ou nous refuſer à leur gré. L'Evangile porte même les

Saints à desirer & à rechercher le mépris; mais dans le même tems, le Saint-Esprit nous prescrit d'avoir soin de notre réputation (*a*).

Le soin de la réputation est-il donc un problême dans la Philosophie & même dans la Religion? Non sans doute. La contrariété de leurs maximes n'est qu'apparente, elles s'accordent dans le fond. Le point qui en concilie le sens, doit servir de regle pour le bien de la société & pour le nôtre en particulier.

Naturellement nous ne devons être insensibles ni à l'estime des hommes, ni à notre réputation. Ce seroit combattre la raison qui nous oblige d'avoir égard à ce que les hommes approuvent ou désapprouvent le plus universellement & le plus constamment, car ce qu'ils approuvent de la sorte par un consentement presque unanime, c'est la vertu; & ce qu'ils désapprouvent de la même maniere, c'est le vice. Etre insensible à l'estime, à l'approbation, au témoignage que la conscience des hommes rend à la vertu, ce seroit l'être en quelque sorte à la vertu même. Cette sensibilité naturelle est comme une impression mise dans nos ames par l'Auteur de notre être; mais elle regarde seulement le tribut que les hommes rendent en général à la vertu, pour nous attacher plus fortement à elle. Nous n'en devons pas être moins indifférens à l'honneur que chaque particulier, conduit souvent par la passion ou par la bisarerie, accorde ou refuse en des occasions singulieres à la vertu de quelques-uns, ou à la nôtre en particulier.

L'estime des hommes en général ne sçauroit être légitimement méprisée, parce qu'elle s'accorde avec celle de Dieu même, qui nous en a donné le goût, & qu'elle suppose un mé-

(*a*) *Curam habe de bono nomine, hoc enim magis permanebit tibi, quam mille thesauri, pretiosi & magni; bonæ vitæ numerus dierum; bonum autem nomen permanebit in ævum.* Eccl. Cap. XLI, vers. 15 & 16.

rite de vertu que nous devons rechercher. Mais l'eſtime des hommes en particulier, étant plus ſubordonnée à leur imagination qu'à la Providence, nous la devons compter pour peu de choſe, ou pour rien. Nous devons toujours la mériter, ſans jamais nous mettre en peine de l'obtenir; la mériter par notre vertu qui contribue à notre bonheur & à celui des autres, nous ſoucier peu de l'obtenir par une noble égalité d'ame qui nous mette au-deſſus de l'inconſtance & de la vanité des opinions particulieres des hommes.

Une recherche vaine d'honneur qu'on veut tirer de ſon mérite, en avilit le prix, & la Philoſophie réprouve les deſirs immodérés d'eſtime. Plutarque, dans la vie de Cicéron, lui reproche ce défaut, & il rapporte un trait qui en peint le caractere. Cicéron, après avoir acquis de la réputation en défendant la cauſe de quelques jeunes gens de diſtinction, accuſés d'avoir agi contre les intérêts de la République, alla faire un tour en Cilicie. Il fut durant le voyage accompagné du ſentiment flatteur d'avoir donné à Rome, par ce dernier ſuccès, un ample ſujet de parler de lui. En repaſſant dans la Campanie, il trouve des gens de ſes amis qu'il met ſur ce chapitre, & leur demande ce qu'on diſoit de lui à Rome. Ses amis peu attentifs ou peu complaiſans, lui laiſſerent entrevoir qu'ils n'en avoient rien oui dire; & l'un d'entre eux, comme s'il eût parlé à Ciceron pour la premiere fois depuis qu'il étoit ſorti de Rome: *A propos*, lui dit-il, *qu'êtes-vous devenu depuis ce tems-là?* Ciceron fut déconcerté de la queſtion. Plutarque obſerve là-deſſus combien un deſir d'honneur ſi mal entendu, étoit peu digne d'un grand homme.

S'il eſt un deſir immodéré d'eſtime, il en eſt un qui eſt raiſonnable. Nous devons donc nous appliquer à mériter l'eſtime

de

de nos concitoyens, à la conserver quand nous l'avons acquise, & à la recouvrer quand nous l'avons perdue ; mais nous ne devons désirer de jouir que du dégré d'estime que nous sentons dans notre cœur que nous méritons. Si nous ne pouvons parvenir à ce dégré d'estime mérité, il faut nous en consoler par le témoignage de notre conscience, par ce sentiment intérieur de l'ame qui nous assure que nous n'avons rien à nous reprocher.

Nous pouvons même rechercher cette estime de distinction, qu'on appelle gloire, estime à laquelle nous sommes naturellement sensibles. Ce sentiment intime que la nature a mis dans tous les cœurs, est un feu secret qui cherche à se nourrir, à éclater, à s'élancer ; mais nous ne devons nous y livrer que par des voies justes en soi, & utiles à la société. C'est à ce desir de gloire que nous devons les beaux arts, les sciences les plus sublimes, les gouvernemens les plus sages & les plus justes, & en général tout ce qui se fait d'utile dans les Etats.

L'amour de l'estime fait les vertus humaines. Elles ne servent point au salut éternel ; mais elles sont destinées au bien de la société temporelle, elles partent du dessein de l'Auteur de la nature, & elles font partie de son plan. L'amour de l'estime n'est excessif, que lorsqu'il tend à troubler l'ordre de la société qu'il doit maintenir, & qu'il nous fait violer les loix de la vertu, au lieu de nous porter à les pratiquer.

XXVII. Nous pouvons rechercher les biens, & nous procurer des plaisirs, pourvu que nous le fassions par des voies légitimes & d'une maniere innocente.

Nous pouvons aussi désirer les richesses, pourvu que leur acquisition ne coûte rien à notre innocence. Le bien est nécessaire à la vie ; & comme tel, nous pouvons le rechercher. La pauvreté est la mere des incommodités, l'ennemie des actions généreuses que la libéralité produit ; & comme telle, nous la devons éviter. Dieu nous a donné la vie ; mais la nature qui en

eſt la cauſe ſeconde, y attache des incommodités que nous ſommes obligés de ſurmonter pour notre conſervation. Son imperfection s'eſt communiquée à notre être. La faim & la ſoif ſont deux maladies mortelles, nous les guériſſons avec plaiſir par les alimens qui en ſont les remedes. Le froid eſt ennemi de notre chaleur naturelle, nos habits nous défendent, & nos maiſons nous mettent à couvert des injures du tems.

Si les richeſſes nuiſent, ce n'eſt pas qu'elles ne ſoyent bonnes en elles-mêmes, la corruption ne vient que du mauvais uſage que nous en faiſons. Le panégyrique de la pauvreté, qu'on trouve dans les écrits des anciens Philoſophes, eſt un paradoxe moins propre à nous perſuader qu'à exercer la vivacité de l'eſprit. Platon & Ariſtote, ces perſonnages de la Grece, importans & par leur naiſſance & par leurs emplois, philoſophoient fort à leur aiſe. Seneque dit des merveilles de la pauvreté; mais c'eſt au milieu d'une extrême abondance; & quoi qu'il vante ſouvent ſa modération, il ne mourut pas ſans avoir été ſoupçonné d'avoir acquis ſes grands biens par des voies peu légitimes, & d'avoir voulu s'élever juſqu'au trône de ſon maître & de ſon bienfaiteur. Il y a des vertus qu'on ne peut exercer dans l'indigence; & il eſt d'ailleurs naturel de chercher à ſe procurer, je ne dis pas ſeulement les beſoins, je dis les commodités de la vie; mais le faſte & le luxe ſont une véritable miſere, puiſqu'ils multiplient nos beſoins, & ne rempliſſent jamais nos deſirs.

La nature ne répugne pas ſeulement à la douleur, elle nous entraîne vers le plaiſir. L'être n'eſt pas le ſeul objet de l'amour propre, il ſe propoſe auſſi le bien être. Les plaiſirs ſont néceſſaires pour la ſanté du corps & pour le délaſſement de l'eſprit; mais la Sageſſe qui nous les permet, en regle l'uſage,

parce que l'abus en eſt pernicieux. S'ils ſont ou indécens, ou injuſtes, ou exceſſifs, ils empêchent de conſerver la vérité, les biens & le repos.

Notre bonheur conſiſte uniquement dans la jouiſſance des plaiſirs ſolides & capables de contenter un eſprit fait pour poſſéder le ſouverain bien. La raiſon doit préſider à la jouiſſance des plaiſirs. C'eſt lui manquer que de s'en ſéparer par l'uſage du vin ou des plaiſirs criminels. C'eſt ſortir hors de ſoi-même, où elle habite, & où elle rend ſes réponſes. C'eſt ſe laiſſer tranſporter par les paſſions dans un monde où l'imagination eſt la maîtreſſe. C'eſt ſe mécompter que de rechercher la douceur & le repos de la vie ailleurs que dans l'innocence. Le ſeul moyen, le chemin ſûr d'être heureux, c'eſt de vivre ſans reproche. Nous devons fuir les plaiſirs illégitimes & tous ceux qui amolliſſent l'ame, ou qui énervent le corps. Les plaiſirs ne ſont légitimes & permis qu'autant qu'ils ſont innocens.

Au milieu de ce grand nombre de plaiſirs que la nature & la condition de l'homme lui offrent, il ne ſçauroit réuſſir à rendre ſa vie auſſi heureuſe qu'elle peut l'être, qu'en réglant ſagement ſes affections.

L'inclination violente que tous les hommes ont pour le plaiſir, les porte d'ordinaire à s'abandonner ſans réſerve à ceux qui ſont de leur goût, ſans faire réflexion à la perte qu'ils font en négligeant d'autres plaiſirs qui les rendroient plus heureux, ni aux conſéquences pernicieuſes à la ſociété, qu'entraînent ſouvent les plaiſirs dont ils ont fait choix. Cette même inclination porte ſi violamment les hommes à l'amour des richeſſes, que non ſeulement ils renoncent à tout autre plaiſir pour avoir celui d'amaſſer du bien, mais encore à tous leurs aiſes, ſe dépouillant en même tems de toute affection natu-

relle pour leurs ſemblables. L'un & l'autre de ces penchans eſt entiérement oppoſé à notre bonheur. Le ſeul moyen d'y parvenir, eſt de garder un juſte milieu, & conſervant un attachement modéré aux biens & aux plaiſirs de cette vie, d'avoir toujours le cœur diſpoſé à faire aux autres tout le bien que nous pouvons.

Aucun excès dans l'uſage des biens de cette vie ne ſçauroit certainement contribuer à notre félicité; il y eſt au contraire un grand obſtacle. Que l'on compare le plaiſir le plus exquis d'un débauché, qu'il ne ſçauroit goûter que pendant quelques momens, avec les plaiſirs raiſonnables dont il ſe prive; que l'on conſidere les deſordres que ces excès cauſent tôt ou tard dans ſa conſtitution, les inquiétudes & les tourmens qu'il ſouffre dans ſon yvreſſe, la honte & les remords qui la ſuivent, l'embarras & l'incommodité qu'il donne aux autres, & la douleur qu'il en ſouffre lui-même lorſqu'il revient dans ſon bon ſens, & que l'on juge après cela ſi un tel plaiſir peut rendre un homme heureux.

Il en eſt de même de tout autre plaiſir des ſens, lorſque les hommes s'y abandonnent avec excès & s'en rendent les eſclaves. Conſidérons quelles peines ils ſe donnent pour ſe les procurer, quel chagrin ils ont de les avoir manqués, quand ils croyoient les tenir; quels obſtacles ils doivent ſurmonter pour y parvenir; le peu de tems qu'en dure la jouiſſance, lorſqu'ils les poſſedent, les chagrins, la triſteſſe, & les inquiétudes qu'ils ſouffrent, quand ils en ſont privés, leur goût dépravé ne leur permettant pas de trouver du plaiſir en quelque autre choſe que ce puiſſe être. Voyons de combien d'autres plaiſirs eſtimables ils ſe privent, ſans compter les infirmités du corps & les remords qui les tourmentent tôt ou tard, & qui rendent leur vie

amere & insupportable. C'est là le sort ordinaire de tous ceux qui s'abandonnent avec excès à quelque plaisir des sens que ce soit.

Salomon, élevé à un rang qui le mettoit en état de goûter & de jouir pleinement de tous les plaisirs des sens, crut d'abord que c'étoit le véritable chemin de la suprême félicité; mais l'expérience lui apprit le contraire. Il vit que les soins & les peines qu'il falloit se donner pour les avoir, les maux & les inquiétudes qui les suivent, faisoient plus que contrebalancer les douceurs qu'ils procuroient; & qu'après tout, un attachement excessif aux plaisirs des sens n'étoit que vanité & que rongement d'esprit.

On peut en dire autant des richesses. Ceux qui par une folle avidité d'en accumuler, se privent de toutes les douceurs de la vie, comptant qu'ils jouiront de ces douceurs lorsqu'ils auront assez de bien, ce qui n'arrive jamais, ne travaillent t-ils pas à se rendre malheureux? S'ils goûtent quelque petite satisfaction dans l'acquisition & dans la possession de leurs richesses, dans l'espérance flatteuse de les transmettre à leur postérité, quelle comparaison de cette légere satisfaction avec tant d'autres plaisirs des sens de l'esprit, & du cœur dont ils se privent! Combien de soins & de peines pour amasser ces biens! Quels tourmens dans la crainte de les perdre! quelles douleurs, quelles afflictions, quand ils en perdent Tous ces maux répandent tant d'amertume sur leur vie, qu'il est visible que quoique l'avare n'ait que son propre intérêt à cœur, personne ne s'y oppose davantage que lui-même. Il est le plus grand ennemi de sa propre félicité, se privant volontairement de tous les plaisirs innocens dont il pourroit jouir.

Si les hommes vouloient éviter ces extrémités, & prendre

le milieu que la nature & la raiſon leur marquent, s'ils jouiſſoient avec modération des plaiſirs de la vie en les reglant ſagement, de ſorte que trop d'attachement aux uns ne les privât pas de la jouiſſance des autres, ils conſerveroient, par cette ſage conduite, la ſanté du corps & celle de l'eſprit, le calme dans les paſſions, la vigueur dans les affections, & un goût naturel pour les plaiſirs de toute eſpece. Ils travailleroient auſſi à leur propre bonheur & à celui de leurs ſemblables, à l'établiſſement de leurs familles; ils ſecoureroient leurs amis & ceux qui ſont dans le beſoin; & dirigeant toujours leurs vues au bien de la ſociété, ils s'ouvriroient par-là une ſorte de plaiſirs, & ſe délivreroient de bien des maux, de perplexités, d'angoiſſes, de ſoins & de peines, ſous le poids deſquels ils gémiſſent toute leur vie, & qui ne ſçauroient manquer.

XXVIII. En quoi conſiſte la félicité temporelle; & l'intérêt que nous avons de bien vivre, tant pour notre bonheur actuel, que pour la vie éternelle.

Puiſque l'homme cherche naturellement ſon bien, ce qui peut lui faire plaiſir & le contenter, ce penchant néceſſaire n'a rien de mauvais en ſoi; & condamner les deſirs naturels, ce ſeroit condamner la Sageſſe ſuprême qui les a mis en nous pour notre conſervation. Ce ſont ces deſirs qui nous portent vers les objets propres à ſatisfaire à nos beſoins; mais il faut en uſer avec modération, & nous renfermer dans les bornes de la nature & de la raiſon.

Il faut, ſurtout, dit un grand Philoſophe, ſoumettre ſes deſirs à la raiſon: enſorte qu'ils ne la préviennent point, & qu'aucune pareſſe, aucune lâcheté ne les empêche de la ſuivre. Les deſirs doivent être tranquilles, ils ne doivent jamais exciter aucun trouble dans l'eſprit, & c'eſt de-là que réſulte tout ce que l'on appelle égalité d'ame, & modération dans les paſſions (*a*).

(*a*) *Efficiendum autem eſt ut appetitus rationi obediant, eam neque præcurrant, nec propter pigritiam aut ignaviam deſerant, ſintque tranquilli, atque omni perturbatione animi careant, ex quo clarebit omnis conſtantia omniſque moderatio.* Cic. de Off. L. I, C. XXIX.

Le feu, à certaine diſtance, nous réchauffe, nous réjouit & nous ranime. Senti de trop près, il nous incommode, il nous brûle. Un exercice modéré entretient la ſanté; s'il eſt violent, s'il eſt outré, il la détruit. Il en eſt de même des autres objets ſenſibles, ils ſe tournent en poiſon pour punir nos excès, dès que nous nous y livrons ſans meſure.

Lorſque nous déſirons trop, nous entendons mal nos intérêts; & la loi qui nous ordonne d'être doux, charitables, patiens, modeſtes, continens, eſt une loi ſalutaire, tant pour la vie préſente, que pour la vie future. Il n'y a point de contentement à eſpérer avec le vice, & le premier pas qu'il faut faire pour arriver au bonheur, c'eſt de rompre tout commerce avec lui.

Mais qu'eſt-ce que la vertu, dont la pratique fait notre félicité, même dans cette vie? Elle conſiſte dans le bien naturel, c'eſt-à-dire dans tout ce qui peut conſerver l'union de l'eſprit avec le corps. Une juſte meſure de ce bien, c'eſt la vertu; une fauſſe meſure, c'eſt le vice. Tout ce qui tend à rompre cette union, n'eſt point un bien naturel. Ce n'eſt point un bien naturel de ſe livrer aux paſſions, c'eſt au contraire un grand mal. La modération, qui nous éloigne des extrémités vicieuſes, eſt ce qui produit la tranquillité, la paix du cœur, en quoi conſiſte immédiatement la félicité temporelle, autant qu'il dépend de nous de nous la procurer. La pauvreté, la baſſeſſe, l'obſcurité n'en excluent pas; la grandeur, les richeſſes, les plaiſirs, les honneurs n'en aſſurent point la poſſeſſion. C'eſt dans la paix du cœur que conſiſte la félicité, & la vertu ſeule peut procurer cette paix. Les maux qui peuvent la troubler, ſont ſoumis à notre volonté, ou ils n'en dépendent pas. Les premiers ſont des paſſions ou des préjugés; nous pouvons les

vaincre ou les dissiper par la force de la raison. Les seconds sont les accidens auxquels tous les hommes sont sujets ; mais le sage, l'homme vertueux en est moins troublé qu'un autre ; ainsi l'homme le plus raisonnable, le plus vertueux, sera toujours le plus heureux & le plus content. Que si, à cette Philosophie naturelle, nous joignons les secours que la Religion fournit, & sans lesquels la Philosophie seroit une foible ressource dans bien des circonstances, nous n'aurons rien à désirer.

Le vice est lui-même son châtiment, comme la vertu est elle-même sa récompense. Celui qui marche dans les voies du vice meurt bientôt. Celui qui marche dans les voies de la vertu ne meurt point. Plus un homme aura réfléchi, & plus il aura fait d'actions belles & utiles, plus il aura vécu. La durée de nos jours ne doit pas être confondue avec la vie même. Il n'appartient qu'à la vertu de prolonger le cours de la vie par le récit des actions vertueuses. Nous devons mesurer notre durée, non par celle de la respiration & de la vie animale, mais par une suite constante d'actions vertueuses. L'homme, en qualité d'Etre raisonnable, ne commence à vivre que du jour qu'il commence à suivre la vertu, ensorte que s'il n'étoit sage que la veille de sa mort, on pourroit dire qu'il n'auroit vécu qu'un jour. Vivre bien, c'est vivre. Vivre mal, c'est seulement continuer d'exister. Vivre, c'est marcher vers la mort. Mourir, c'est entrer dans une vie éternelle. La vie est donc un voyage vers la mort ; & la mort au contraire est l'entrée d'une vie nouvelle & perpétuelle ; mais comme cette entrée est double, & qu'il y a une des portes de la mort qui nous met dans l'état d'une misere éternelle, & l'autre dans l'état d'une éternelle félicité ; il est visible que bien vivre, c'est marcher dans un

un chemin qui nous mene à ce bonheur qui ne finira jamais ; & que vivre mal, c'eſt marcher dans celui qui conduit à l'éternité des miſeres.

SECTION III.

Du ſoin de ſe défendre.

XXIX. Le droit de la propre défenſe eſt naturel.

LE ſoin de ſe défendre ne découle pas moins naturellement de l'amour propre, que le ſoin de ſe conſerver & celui de ſe perfectionner. La loi naturelle veut que nous aimions notre prochain ; mais cet amour ne nous eſt pas ordonné pour nous détruire, & nous ſommes nous-mêmes notre premier prochain. Elle ne nous permet pas ſeulement de nous conſerver, elle nous l'ordonne, par cela même qu'elle nous preſcrit de nous aimer. La loi qui nous défend de ſortir de la vie par l'effort de nos propres mains, nous ordonne de la ſauver de la violence de nos ennemis. Tout Etre perſévere naturellement dans ſon exiſtence, & l'homme eſt porté naturellement à faire tout ce qui dépend de lui pour arrêter les entrepriſes qui attaquent ſon individu. La défenſe de ſoi-même eſt donc de droit naturel.

L'obligation d'obſerver les loix naturelles eſt commune à tous les hommes, & par conſéquent perſonne n'a le privilege de les violer & d'être à l'abri de ces mêmes loix qu'il enfreint. Un aggreſſeur doit s'imputer le mal qui peut lui arriver d'une inobſervation dont il eſt lui-même la cauſe. Celui qui lui nuit par le droit d'une juſte défenſe, ne fait que repouſſer la force par la force, ſon objet n'eſt que de ſe défendre & d'empêcher que le Droit Naturel ne ſoit violé à ſon égard,

de lui qui étoit diſpoſé de l'obſerver envers l'aggreſſeur. Un aggreſſeur ſe portant à des entrepriſes qui ne nous permettent pas de pratiquer envers lui les devoirs de la ſocialité, ſans qu'il en réſulte un préjudice conſidérable pour nous, nous met en droit de ne ſonger qu'au danger dont nous ſommes menacés de ſa part.

Tous les avantages que nous tenons de la nature nous ſeroient inutiles ſi un injuſte raviſſeur pouvoit nous les enlever, ſans que nous euſſions le droit de chercher à nous garantir de ſa violence. Les gens de bien ſeroient en proye aux méchans, ſi ceux-ci pouvoient impunément faire des entrepriſes à leur préjudice ; & l'eſpece humaine recevroit des atteintes cruelles, ſi la défenſe propre n'étoit permiſe. Se laiſſer tuer quand on peut l'éviter, ce ſeroit en quelque maniere être homicide de ſoi-même.

Ecoutons ſur cela Ciceron. » C'eſt une Loi (dit ce grand » homme) qui n'eſt point poſitive, mais naturelle, qu'on ne » nous a point enſeignée, que nous n'avons point reçue des » hommes, que nous n'avons lue nulle part, mais qui a ſon » origine, ſon principe, ſa ſource dans la nature même ; qu'aucun » maître ne nous a montrée, mais pour laquelle nous ſommes » faits ; qui n'eſt point un effet de l'éducation, mais de l'inſtinct. » C'eſt une Loi naturelle & générale, que lorſque notre vie eſt » attaquée ou par des piéges ou à force ouverte, quand on eſt » expoſé aux inſultes d'un brigand ou d'un ennemi, tout moyen » de ſe tirer d'affaire eſt alors beau & honnête. C'eſt un droit » (ajoute-t-il ailleurs) que la raiſon enſeigne aux perſonnes » éclairées ; la néceſſité, aux ignorans & aux barbares ; la cou- » tume, aux Nations ; la nature, aux bêtes mêmes ; de mettre » en uſage toute ſorte de moyens pour ſe garantir d'une vio-

» lence qui menace leur corps, leur tête, ou leur vie (*a*). »

Le droit de la propre défense que l'homme tient de la nature, va-t-il jusqu'à l'autoriser à tuer son semblable? Si l'amour propre a ses droits, la socialité n'a-t-elle pas les siens? Un homme peut-il détruire un autre homme avec qui la nature l'oblige de vivre d'une maniere sociale? Peut-il priver la Societé d'un membre qui lui est aussi cher qu'il l'est lui-même?

XXX. Ce droit naturel nous autorise à ôter la vie à autrui, (les peres & les meres exceptés si cela est nécessaire pour conserver la nôtre.

La Loi naturelle défend, il est vrai, de tuer, mais elle autorise à la propre défense. Si le Décalogue dit: *tu ne tueras point*, la Loi de Moyse & l'Evangile autorisent à perdre un injuste aggresseur, pourvu qu'on ne le fasse que pour conserver sa propre vie (*b*). C'est ainsi que, quoique la guerre tende par elle-même à ôter la vie aux ennemis, elle est non-seulement permise, mais même ordonnée en certains cas, pourvu qu'on observe certaines regles. C'est ainsi que les Souverains & les Juges peuvent condamner à mort les criminels convaincus des crimes que les Loix ont voulu être punis de la perte de la vie. C'est ainsi que les Exécuteurs de la haute-Justice sont tenus d'exécuter les Arrêts des Tribunaux de Justice contre les criminels, qui ont été condamnés à perdre la vie.

Un homme sage doit mettre tout en usage, pour éviter d'en venir à des voyes de fait. S'il peut mettre l'aggresseur dans l'impuissance de lui nuire, sans en venir aux mains, la raison veut qu'il s'en abstienne, & qu'il ne se livre point à un combat toujours douteux. Cette même raison veut encore que nous souffrions

(*a*) *Est igitur hæc, Judices, non scripta sed nata lex; quam non didicimus, accepimus, legimus, verùm ex naturâ ipsâ adripuimus, hausimus, expressimus; ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus, ut si vita nostra in aliquas insidias, si in vim, si in tela aut latronum aut inimicorum incidisset, omnis honesta ratio esset expediendæ salutis.* Cicer. Orat. pro Milone, Cap. IV. *Sin hoc & ratio doctis, & necessitas barbaris & mos gentium & feris natura ipsa præscripsit, ut omnem semper vim quacumque ope possent à corpore, à capite, à vitâ suâ propulsarent.* Ibid. Cap. XI.

(*b*) *Cum moderamine inculpatæ tutelæ.*

quelque légere injure & un préjudice qui peut être réparé, plutôt que de faire à l'aggresseur un préjudice irréparable & de nous exposer à un grand danger; mais lorsque ces voyes de douceur & de modération ne sont pas en notre pouvoir, nous avons la liberté de faire valoir le droit d'une défense légitime dans toute son étendue : de sorte que si nous sommes attaqués & que nous courions risque de la vie, il nous est permis de rejetter le danger sur celui qui nous l'a préparé, & de repousser la force par la force, jusqu'à tuer celui qui nous met en un tel danger.

Le Droit naturel accorde cette permission à tous les hommes, si l'on en excepte les enfans qui constamment n'ont le droit, dans aucun tems, de tuer leurs peres & leurs meres. Quel crime horrible ne seroit-ce point que de priver de la vie ceux de qui on l'a reçue!

Mais pour en venir à la triste extrémité de tuer celui qui nous met en danger de périr, il faut que le péril soit actuel & comme renfermé dans un point, en observant qu'en choses physiques il ne se trouve aucun point qui n'ait quelqu'étendue. Il seroit souverainement injuste de donner une telle force au droit de la propre défense que, pour toute sorte de crainte, on pût ôter la vie à celui qui inspire cette crainte. Ce seroit faire une injustice que de ravir à quelqu'un la vie, pour cela seul qu'on appréhende quelque mal de sa part. Ce seroit faire soi-même le premier ce que l'on accuseroit son ennemi légerement d'avoir voulu faire. Il faut que le péril que l'on court soit inévitable, pour mettre en droit de faire à autrui un mal qui prévienne celui qu'on en peut recevoir.

XXXI. Il est légitime, lors même que l'aggresseur n'est point injuste.

Le droit d'une légitime défense ne découle pas simplement du crime de l'aggresseur, il découle directement & immédiatement du soin de notre propre conservation que la nature nous recom-

mande, & ce ſoin ne ceſſe par conſéquent pas dans les cas où l'aggreſſeur eſt innocent. Si l'aggreſſeur nous prend pour un autre, s'il eſt hors de ſon bon ſens lorſqu'il nous attaque, dans tous les cas où, ſans être injuſte, l'aggreſſeur entreprend de nous faire quelque mal, le droit d'une légitime défenſe ſubſiſte en ſon entier, parce que nous ne ſommes pas obligés de ſouffrir le mal qu'il veut nous faire. Si nous ſommes expoſés à un grand danger, & qu'en voulant l'éviter nous trouvions ſur notre chemin une perſonne qui nous empêche de nous défendre, ou de fuir, & qui, ſans avoir la volonté de mettre cet empêchement ni à notre défenſe, ni à notre retraite, nous expoſe à périr, le droit de la propre défenſe nous autoriſe à lui marcher ſur le ventre, à le percer, à le priver de la vie pour ſauver la nôtre. Ce n'eſt pas avoir intention de tuer, que de faire ce qu'il faut indiſpenſablement pour n'être pas tué ſoi-même.

Ma religion me défend de haïr mon prochain, mais elle me permet d'aimer mes propres intérêts, & je ne puis les conſerver qu'en repouſſant ceux qui les attaquent. La charité, dont l'Evangile a fait un précepte à tous les Chrétiens, ne paroît pas devoir mettre obſtacle à la propre défenſe. Elle place bien les intérêts d'autrui au même rang que les nôtres, mais non pas dans un ordre ſupérieur. Toutes choſes d'ailleurs égales, le ſoin de la conſervation d'autrui doit céder au ſoin de notre propre conſervation.

XXXII. Un ſimple deſſein contre notre vie, ne nous autoriſe pas abſolument à entreprendre ſur celle d'autrui.

La penſée où nous ſommes qu'une perſonne conjure contre nous, ſonge à nous dreſſer des embuches, ou médite de nous empoiſonner ou de nous faire périr, ne ſuffit pas pour nous autoriſer à entreprendre ſur ſa vie. Nous ne pouvons nous porter innocemment à cette réſolution extrême, tant qu'il nous reſte quelque moyen d'éviter la mort qu'on nous prépare. Il faut que

nous ſoyons aſſurés que nous ne pouvons nous en garantir que par la mort de celui qui veut nous ôter la vie. Nous devons nous abſtenir de toute entrepriſe ſur ſes jours, tant qu'il nous reſte quelqu'eſpérance, quelque reſſource, tant que nous pouvons compter ſur quelque accident qui rompe les meſures de notre ennemi. On doit toujours ſe renfermer dans les bornes d'une juſte défenſe, & l'on ne peut légitimement tuer un aggreſſeur, que lorſqu'on n'a point d'autre moyen d'éviter la mort.

XXXIII. La crainte de la mutilation d'un membre peut être un ſujet légitime de tuer un ennemi

Si l'on entreprend actuellement ſur notre perſonne, de maniere que nous puiſſions perdre l'un de nos membres, nous pouvons légitimement nous en garantir en tuant l'aggreſſeur, parce que la mutilation eſt un grand mal & un mal preſqu'auſſi fâcheux que la perte de la vie. Quelqu'un qui eſt ſi violemment aſſailli, n'a d'ailleurs aucune aſſurance que la perte de l'un de ſes membres n'entraînera pas celle de ſa vie.

XXXIV. On peut faire valoir le droit de la propre défenſe, pour la conſervation de la liberté.

La juſte défenſe de ſoi-même n'a pas ſeulement pour objet la vie de l'homme, elle a auſſi pour objet la liberté. Celui qui tâche d'uſurper un pouvoir abſolu ſur un autre, entre par-là dans un état de guerre avec lui, & l'on peut préſumer qu'après l'avoir ſoumis à ſon empire, il diſpoſeroit de ſa vie au gré de ſon caprice. D'ailleurs, ſi l'on peut vivre dans l'eſclavage, on y vit de maniere qu'il vaudroit preſque autant mourir. Quel droit un homme peut-il avoir de nous y faire tomber ? Tous les efforts qui tendent à mettre notre perſonne en ſûreté ſont autoriſés par le droit naturel. Juſtement jaloux de notre liberté, nous pouvons aller juſqu'à tuer celui qui veut nous en priver, ſi cela eſt néceſſaire pour nous la conſerver.

XXXV. On peut le faire valoir pour la conſervation du vrai honneur.

On peut faire valoir ce même droit de la propre défenſe pour la conſervation du vrai honneur, c'eſt-à-dire, de cet honneur dont la perte emporte infamie, de cet honneur qui ſe trouve dans

l'attachement à la vertu. Nul n'eſt en droit de nous engager dans le crime ; & plutôt que d'offenſer le Créateur, nous devons faire périr celui qui veut nous deshonorer. Des gens de bien aimeroient mieux perdre la vie que le vrai honneur, & il faut au moins mettre le vrai honneur au même rang que la vie.

L'un des Tribuns militaires de l'armée de Marius ayant voulu corrompre la pudicité d'un jeune ſoldat, fut tué par celui qu'il vouloit deshonorer ; ce vertueux homme aima mieux courir le riſque de la vie, que de ſouffrir qu'on lui fît violence, & le grand Marius, tout parent qu'il étoit du Tribun, déclara le ſoldat innocent (*a*). Tout ce qui nous eſt permis pour garantir nos jours, doit nous être permis pour ſauver notre pudicité.

Après que le Conſul Cneius Manlius eut taillé en piéces une partie de l'armée des Gallo-Grecs auprès du Mont Olympe, on trouva au nombre des priſonniers qu'il avoit faits, une Dame extrêmement belle nommée *Chunmare*. C'étoit la femme d'*Orgiagonte*, l'un des Rois de cette Nation. Elle fut miſe ſous la garde d'un Centurion Romain qui la viola. Le même Centurion la conduiſit peu de temps après dans un endroit où les parens de cette Princeſſe devoient apporter ſa rançon. Ils y vinrent effectivement, & pendant que le Centurion donnoit toute ſon attention à faire peſer l'or & l'argent qu'on lui délivroit, Chunmare commanda aux ſiens de le tuer. Cet ordre fut exécuté ſur le champ. Elle emporta la tête de ce miſérable, & l'ayant jettée aux pieds de ſon mari, elle lui raconta & l'injure qu'elle avoit ſoufferte, & la vengeance qu'elle en avoit priſe. L'Hiſtorien (*b*) qui rapporte cet événement, fait, ſur l'action de Chunmare, cette réflexion : *L'ennemi ne vainquit que le corps de cette femme,*

(*a*) *Cicer. Orat. pro Milone.*
(*b*) *Valer. Maxim. Lib. VI., Cap. I.*

il ne vainquit ni ſon cœur ni ſa vertu. On peut appliquer à cette action le ſentiment d'un Pere de l'Egliſe, qui dit que les Loix permettent de tuer ou avant ou après l'action, celui qui attente à la pudicité de quelqu'un, comme elles nous permettent de tuer un brigand qui en veut à notre vie (*a*). Mais pour ne pas attribuer aux particuliers qui vivent dans les ſocietés civiles, la punition des crimes qui, dans l'ordre politique, n'appartient qu'au Magiſtrat, il ne faut juſtifier cette action que dans l'ordre naturel, par le principe que j'établirai bientôt (*b*). Dans l'état civil, chaque Citoyen a le droit de la propre défenſe, & peut le faire valoir pour garantir ſa vie, ſes biens, ſon honneur; mais dès que le crime qui a enlevé quelqu'une de ces choſes au Citoyen, a été conſommé, la punition en eſt réſervée aux Tribunaux établis dans la ſocieté civile. Dans l'état de nature au contraire, chaque homme peut non-ſeulement empêcher que le crime ne ſoit conſommé, mais punir le coupable après la conſommation du crime. Ce n'eſt point un ſentiment de vengeance, car la vengeance eſt réprouvée par toutes les Loix naturelles & civiles, c'eſt une forme de punition, c'eſt l'acte d'un ennemi autoriſé à détruire, pourvu qu'il le faſſe juſtement.

Tel eſt le droit de la propre défenſe pour la conſervation du vrai honneur; mais ce ſeroit s'abuſer que de croire qu'on pût porter juſques-là le droit de la propre défenſe, pour ſe garantir d'un honneur purement arbitraire, c'eſt-à-dire, de la privation de cette ſorte d'honneur qui ne tient qu'à l'opinion des hommes.

XXXVI. On peut le faire valoir pour la conſervation des biens.

La défenſe de ſoi-même a enfin pour objet la conſervation des biens. La défenſe des biens qui nous appartiennent légiti-

(*a*) *S. Aug. de libero arbitrio, Lib. I; Cap. V.*

(*b*) Voyez dans cette même Section, ce Sommaire: *L'état de nature autoriſe chaque Particulier à la punition des crimes;* & cette autre: *Reſtriction miſe par les Loix civiles aux droits de la propre défenſe.*

mement

mement n'eſt pas moins de droit naturel, que celle de notre vie, de notre liberté, & de notre honneur, lorſque les biens qu'on s'efforce de nous enlever ſont conſidérables.

A Rome, les Loix des douze tables permettoient de tuer impunément un voleur de nuit, de quelque maniere qu'il ſe défendît; & un voleur de jour, qui ſe défendoit avec une épée: exemple d'autant plus digne d'attention, que les Loix civiles arment bien rarement les Citoyens pour leurs propres intérêts, parce qu'elles ont craint que, quelque juſte que fût la défenſe, on ne la portât trop loin.

Une perſonne qui ſurprend un voleur dans ſa maiſon, eſt autoriſée à le tuer, ſi elle n'a point d'autre moyen d'empêcher le vol. Elle ne doit pas ſe propoſer directement & principalement de tuer le voleur, mais ſeulement d'employer ce moyen au défaut de tout autre, pour conſerver un bien qui eſt à elle. Ce moyen eſt légitime, car s'il n'étoit pas permis au Propriétaire, pour conſerver le bien que le voleur veut lui ravir ou qu'il emporte actuellement, il ne lui ſeroit pas non plus permis de défendre ſon bien juſqu'à ſe mettre dans la néceſſité de tuer le voleur qui, plutôt que de lâcher priſe, attaqueroit ſa vie à laquelle il n'avoit peut-être pas eu d'abord deſſein d'attenter.

XXXVII. Un tiers peut tuer un agreſſeur, ſi ce tiers n'a point d'autre moyen de défendre la vie de la perſonne attaquée.

Les Théologiens ont agité la queſtion, ſi l'on peche contre la Charité en ôtant la vie à un injuſte agreſſeur, lorſqu'il n'eſt pas poſſible de défendre autrement la perſonne qu'il attaque. Le ſentiment de ceux qui ſoutiennent qu'il eſt permis de tuer, comme on parle à ſon corps défendant, eſt pour la négative. Ils en donnent cette raiſon, qu'on eſt obligé d'aimer ſon prochain comme ſoi-même, & que par conſéquent on doit auſſi le défendre comme ſoi-même.

Ces mêmes Théologiens, d'accord ſur ce point, ne con-

viennent pas entr'eux, si un homme qui peut sauver la vie d'un autre par la mort de l'aggresseur, y est nécessairement obligé. Ils se partagent sur cette seconde question en trois opinions différentes. I. Les uns l'assurent, sur ce qu'en pareil cas la condition de l'innocent doit être meilleure que celle du coupable. II. D'autres le nient, & prétendent que, lorsque les maux sont égaux des deux côtés, & que ceux qui les doivent subir sont également notre prochain, on ne peut point être obligé à tuer l'un pour défendre l'autre. Ils trouvent probable que de deux hommes qui courroient risque de se noyer, dont l'un seroit un juste & l'autre un impie, il faudroit commencer par sauver l'impie, dans la crainte qu'il ne fût damné en mourant dans son crime. III. D'autres enfin soutiennent qu'on peut être obligé de tuer un homme qui en veut injustement à une vie nécessaire au public, à celle d'un pere, d'une mere, d'une femme, d'un fils, d'un frere, ou de toute autre personne à qui l'on tient par des liens particuliers. Ils croyent en même-temps que cette obligation cesseroit, s'il étoit question de défendre la vie de ces personnes qui doivent être cheres, contre quelqu'un avec qui l'on a aussi des liaisons de famille. Ils avouent que personne n'est proprement obligé à ce devoir, lorsqu'il ne pourroit le remplir qu'au péril de sa propre vie, parce que chacun, sans blesser les Loix de la charité, peut préférer sa vie à celle d'autrui. Ils pensent néanmoins que dans le cas où il seroit possible de sauver les jours d'une personne publique dont la perte entraîneroit de grands maux, on ne peut se dispenser pour la défendre de risquer à se faire tuer, attendu qu'on est obligé de préférer l'avantage du public à son avantage particulier.

Cette derniere opinion paroît incontestable ; & par le droit naturel, un tiers qui n'a pas d'autre moyen pour défendre la vie

de la personne attaquée, peut non-seulement tuer l'aggresseur, mais encore punir cet aggresseur d'avoir consommé ce crime. C'est ce que je vais établir.

XXXVIII. L'état de nature autorise chaque Particulier à la punition des crimes.

Dans l'état de nature, qui ne connoît ni Rois ni Magistrats, chaque homme fait, à l'égard d'un autre, la fonction que font les Juges dans les sociétés civiles. Cet état met chaque homme en droit de punir le violement du droit naturel, afin que personne n'entreprenne d'envahir les droits d'autrui, & que les Loix naturelles qui ont pour but la tranquillité & la conservation du genre humain, soient observées. Mais comme l'effet ne doit pas aller au-delà de la cause, le coupable ne doit être puni que dans le dégré nécessaire pour détourner les hommes du sentier du crime.

Les Loix naturelles seroient absolument inutiles dans l'état de nature, si personne n'avoit le pouvoir de les faire exécuter, de protéger l'innocent, & de réprimer ceux qui lui font tort. Que si, dans cet état, un homme en peut punir un autre à cause de quelque mal qu'il aura fait, chacun peut exercer le même droit; car dans une situation de parfaite égalité, où personne n'a de supériorité ni de jurisdiction sur un autre, ce que l'on peut faire, tout autre a nécessairement le droit de le pratiquer.

Chacun, dans l'ordre naturel, est en droit de tuer un meurtrier pour détourner les autres d'un attentat que rien ne peut réparer ni compenser, & pour mettre les hommes à l'abri des entreprises d'un criminel, qui ayant renoncé à la regle commune que Dieu a donnée au genre humain, a par une injuste violence déclaré la guerre à tous les hommes, & par conséquent mérité d'être détruit comme un lion, comme un tigre, comme une bête féroce.

C'est sur cela qu'est fondée cette grande Loi de la nature;

Si quelqu'un répand le ſang d'un homme, ſon ſang ſera auſſi répandu par un homme. Caïn étoit ſi convainçu que chacun eſt en droit de détruire & exterminer un coupable, qu'après avoir tué ſon frere, il crioit : *Quiconque me trouvera me tuera.*

XXXIX. Reſtriction miſe par les loix civiles au droit de la propre défenſe.

Après avoir traité du droit de la propre défenſe dans l'état naturel, je dois remarquer la reſtriction que les Loix Civiles y ont miſes.

Dans l'ordre naturel, la liberté de l'homme conſiſte à ne reconnoître aucune autorité ſouveraine ſur la terre, & à regler uniquement ſa propre conduite ſur les Loix naturelles, ſans aucune dépendance des autres hommes. Dans l'ordre civil, la liberté d'un Citoyen conſiſte à ne reconnoître que l'Empire qui eſt reconnu dans la ſociété civile. Dans l'ordre naturel, chacun peut défendre ſa vie, ſa liberté, ſon honneur & ſes biens, par ſes propres forces, & par les voies qu'il juge les plus convenables ; dans l'ordre civil, un Citoyen n'a point cette liberté ſur un autre Citoyen. Si on lui fait quelque injuſtice, quelque injure, quelque dommage, il y a dans la ſociété des Magiſtrats établis pour lui rendre juſtice & pour faire ceſſer le dommage. C'eſt à eux qu'il doit porter ſes plaintes.

L'uſage de porter des armes, quelque univerſel qu'il ſoit encore aujourd'hui, eſt un uſage féroce & contraire à la conſtitution de tout Etat policé. Une ſociété civile ne peut ſe former & ſe maintenir que par l'engagement mutuel des Citoyens à ne point s'offenſer, & à laiſſer au Magiſtrat le ſoin de punir les injuſtices & les violences. Tout homme qui tire l'épée, au lieu d'appeller les Loix à ſon ſecours, viole la Loi fondamentale de ſa nation, qui défend de ſe faire juſtice à ſoi-même. L'uſage que j'examine, expoſe à tous les inconvéniens que les hommes ont voulu prévenir, en ſe ſoumettant à des Magiſtrats, & en

renonçant à l'égalité naturelle où ils naiſſent. On dit que cet uſage déraiſonnable entretient dans une nation l'humeur guerriere & la bravoure ; mais les Grecs & les Romains n'étoient-ils pas auſſi braves que nous ? étoient-ils dans un pareil uſage ?

Un particulier ne peut ſe faire lui-même la juſtice qu'il croit lui être dûe, ſans entreprendre ſur les fonctions du Juge qui eſt prépoſé pour la rendre à tous les Citoyens ; mais il y a des cas où cette reſtriction des Loix civiles ceſſe.

Premierement, lorſque le tems & le lieu ne permettent pas d'implorer le ſecours du Magiſtrat contre une inſulte qui expoſe la vie ou la fortune du Citoyen à un danger irréparable. Le Gouvernement permet alors de repouſſer le danger préſent (*a*) ; mais il veut, dès que le danger eſt paſſé, qu'on s'adreſſe au Magiſtrat pour la réparation de l'injure ou du dommage, & qu'on ne regarde la permiſſion de ſe défendre que la Loi Civile donne tant que le danger eſt actuel, que comme une indulgence de la Loi. De-là vient que, pour donner de l'horreur de l'action par laquelle on répand le ſang humain, celui qui en a tué un autre en ſe défendant, eſt obligé en France & dans la plûpart des autres Etats, d'implorer la clémence du Souverain qui lui remet la peine du crime, & lui permet de prouver devant les Magiſtrats le cas de la néceſſité d'une légitime défenſe qui eſt le fondement de la grace. De-là vient encore que les Juges condamnent toujours celui qui l'a obtenue, non-ſeulement aux intérêts civils de la perſonne leſée, mais à une amende applicable aux pauvres, comme une ſorte de réparation du crime qui a troublé la ſociété, & pour donner quelque ombre de punition à la révérence des Loix.

En ſecond lieu, il arrive quelquefois que les Citoyens ren-

(*a*) *Vim vi repellere licet.*

trent dans tous les droits de la défenſe permiſe dans l'état de nature. Par exemple, lorſqu'un Citoyen ſe trouve dans quelque lieu qui n'appartient à aucun Etat, & qui demeure encore dans la communauté originaire. Ici il faut examiner ſi l'aggreſſeur eſt Concitoyen ou non de la perſonne inſultée. Dans le premier cas, l'offenſé peut bien repouſſer par la force le danger préſent; mais il doit ſe remettre au Souverain commun, de la réparation de l'injure ou du dommage une fois fait, à moins que l'agreſſeur, qui ne peut pas retourner dans ſa patrie, n'y ait laiſſé aucuns biens ſur leſquels la partie léſée puiſſe ſe dédommager. Dans le ſecond cas, rien n'empêche qu'on ne pourſuive l'agreſſeur à toute outrance, quoique l'offenſé puiſſe, s'il le juge à propos, adreſſer ſa plainte à l'Etat dont l'aggreſſeur eſt membre, & interpoſer l'autorité de ſon propre Souverain, qui a droit de tirer raiſon par les armes, de l'injure qui a été faite à ſon Sujet, ſi le Souverain de l'agreſſeur réfuſe de le punir & de le contraindre à faire ſatisfaction. De-là il réſulte que celui qui eſt attaqué en pleine mer, n'eſt pas toujours obligé d'agir contre celui qui l'attaque, au-delà de ce que demande le danger actuel, puiſque, lorſqu'il eſt de retour chez lui, on peut l'appeller en Juſtice devant les Magiſtrats dont il eſt juſticiable.

XL. L'établiſſement des Sociétés civiles prive, dans tous les cas, les Citoyens du droit de la propre défenſe à l'égard du Souverain.

L'établiſſement des Sociétés civiles prive, dans tous les cas, les Citoyens du droit de la propre défenſe à l'égard du Souverain. Prétendre qu'un Sujet innocent eſt en droit de tuer ſon Souverain, pour éviter que ſon Souverain ne le tue, & de venger une injure particuliere, non-ſeulement ſur un homme public, mais ſur un homme en qui réſide toute la majeſté & toute la force de l'Etat, ce ſeroit faire une étrange propoſition. J'ai établi ailleurs (*a*) qu'on ne peut, dans aucun cas, ôter la vie au Souverain,

(*a*) Voyez mon Traité du Droit Public, Chap. II, Sect. XII. Voyez auſſi mon Examen au mot: *Saint Cyran*.

CHAPITRE QUATRIEME.

De l'Amour du Prochain.

SECTION PREMIERE.

De l'égalité naturelle, & de la différence civile qui est entre les hommes.

LES hommes ont des instincts tous contraires de la grandeur, ils l'aiment, ils la haïssent; ils l'admirent, ils la méprisent. Ils l'aiment, parce qu'ils voyent dans la grandeur tout ce qu'ils désirent, les richesses, le plaisir, l'honneur, la puissance. Ils la haïssent, parce qu'elle les rabaisse, & qu'elle leur fait sentir la privation où ils sont de ces biens qu'ils aiment. Ils l'admirent, parce qu'ils en sont éblouis. Ils la méprisent aussi quelquefois, ou ils font semblant de la mépriser, afin de s'élever dans leur imagination au-dessus des Grands, & de se former ainsi une grandeur imaginaire par le rabaissement de ceux qui sont l'objet de l'admiration des personnes du commun.

I. De l'impression que la grandeur fait sur nous. Idée qu'il en faut avoir.

Quoique nous soyons capables de toutes ces impressions, les mouvemens qui nous portent à honorer & à estimer les Grands, sont les plus forts & les plus agissans, parce qu'ils regardent les objets que nous désirons le plus. La haine que l'on a pour la grandeur est étouffée en quelque sorte par le besoin continuel que l'on a des Grands, besoin qui plie insensiblement l'ame à l'estime pour leur état. On désespere de s'élever aussi haut qu'eux, & l'on aime mieux être participant de leurs biens, en

ſe ſoumettant à eux. Le mépris de la grandeur ne ſe rencontre donc d'ordinaire que dans certaines perſonnes qui déguiſent leur orgueil du nom de Philoſophie, & qui ne pouvant ſatisfaire leur ambition en ſe faiſant grands, tâchent de ſatisfaire leur malignité, en rabaiſſant ceux qui le ſont. Un Ecrivain françois a exprimé naïvement ce ſentiment d'orgueil : *Puiſque nous ne pouvons atteindre la grandeur* (a-t-il dit) *vengeons-nous à en médire (a).*

Les hommes aiment la puiſſance, les richeſſes, les plaiſirs ; ils voyent que les Grands en ſont poſſeſſeurs, ils les eſtiment donc heureux ; ils préferent leur état à celui des perſonnes qui ſont privées de ces choſes ; & par cette préférence, ils élevent les Grands au-deſſus des autres hommes. Ce jugement eſt déja trompeur, puiſque le plaiſir, les richeſſes, la puiſſance, ne ſont point des biens. Les hommes ne s'arrêtent pas là ; comme ils voyent que le jugement qu'ils portent de l'état des Grands ne leur eſt pas particulier ; que la plûpart des autres hommes en jugent comme eux ; & qu'ils ont tous pour cet état des ſentimens d'eſtime & d'admiration, ils compoſent, de ces jugemens qu'ils connoiſſent & dans eux & dans les autres, une nouvelle baſe pour rehauſſer leur grandeur, & ils conſiderent ainſi les Grands, environnés d'une foule d'adorateurs, qui les regardent comme infiniment élevés au-deſſus des autres hommes.

Les Grands eux-mêmes font, de leur côté, trop de cas de leur grandeur, & ils n'en font pas aſſez des qualités perſonnelles. Comme les richeſſes qu'ils poſſedent ſont la principale cauſe du reſpect qu'on a communément pour eux, ces mêmes richeſſes ſont aſſez ſouvent la regle du jugement qu'ils font

(a) Montaigne, *Eſſais*, Liv. I, Chap. VII, pag. 680 de l'Edition de 1652.

des

des autres Hommes. Il y a peu de Grands qui ayent assez de discernement & d'équité, pour accorder leur estime & leur bienveillance à ceux à qui la fortune refuse ses faveurs ; & qui n'ayent de la considération pour les gens riches, quelque méprisables qu'ils soient d'ailleurs.

La Philosophie nous donne d'autres leçons ; elle nous apprend que ce qui fait croire aux Grands que leur état est heureux, parce qu'il paroît tel à un grand nombre de personnes abusées, est une illusion qui ne mérite que de la pitié ; que tous ces jugemens qui relevent les Grands au-dessus des autres hommes, ne sont que de vaines fantaisies qui naissent de la corruption du cœur des hommes, & que cette grandeur dont ils sont le fondement, n'est qu'un fantôme sans solidité. La Philosophie nous peut bien conduire jusques-là ; mais si nous n'avons point d'autres lumieres que celle qu'elle nous fournit, en nous délivrant d'une erreur, elle nous engage dans une autre, c'est de nous faire croire que les Grands ne sont dignes d'aucun respect.

Il n'y a rien d'estimable dans les hommes, chrétiennement parlant, que ce que Dieu y met. L'Ecriture Sainte nous avertit qu'il est un devoir à l'égard des Grands ; & que la piété qui est inséparable de la vérité, ne peut honorer que ce qui est véritablement digne d'honneur. On peut dire même qu'il faut qu'il y ait quelque chose de Dieu dans la grandeur, puisque l'Ecriture nous assurant d'une part, qu'on doit honorer les Grands, nous enseigne de l'autre, que l'honneur n'est dû qu'à Dieu, d'où il suit qu'il faut qu'on puisse honorer Dieu en honorant les Grands, & qu'il y a quelque chose de Dieu en eux, à quoi l'on peut rapporter l'honneur qu'on leur rend.

Les respects extérieurs que les inférieurs rendent aux Grands,

ſont une des ſuites légitimes de leur condition, car encore que ces reſpects ne ſoient peut-être dans leur origine que des inventions de l'orgueil humain, qui eſt bien aiſe de jouir de la grandeur par l'abbaiſſement des autres, il faut pourtant reconnoître que ces reſpects ſont d'eux-mêmes utiles & raiſonnables, & que quand l'orgueil ne les auroit pas introduits, la raiſon auroit dû les inventer. Il eſt utile & juſte que les Grands ſoient honorés, par une connoiſſance ſincere & véritable de l'ordre de Dieu qui les éleve au-deſſus des autres.

Les hommes ont une telle oppoſition à s'humilier ſous d'autres, & à les reconnoître plus grands qu'eux, que, pour y accoutumer leur ame, il faut en quelque ſorte y accoutumer leur corps, l'ame en prenant inſenſiblement le pli, & paſſant aiſément de la cérémonie à la vérité. Il a été bon que ces reſpects extérieurs fuſſent incommodes, parce qu'autrement l'ame ne ſe ſeroit pas apperçue qu'ils ſont deſtinés à honorer les Grands; elle auroit pu s'y attacher pour les avantages qu'elle y auroit trouvés, & rendre ainſi indifféremment ces reſpects à tout le monde, ce qui n'auroit pas imprimé inſenſiblement dans l'eſprit des ſentimens de révérence pour ceux qu'on honore de cette ſorte.

II. Il y a une grandeur naturelle dans les hommes, & une grandeur d'inſtitution. Ce qui eſt dû à l'une & à l'autre.

Il y a deux ſortes de grandeurs dans les hommes. Il y a une grandeur naturelle, il y en a une d'inſtitution.

Les grandeurs naturelles ſont celles qui ſont indépendantes de la fantaiſie des hommes, parce qu'elles conſiſtent dans des qualités réelles & effectives de l'ame ou du corps, qui rendent l'un ou l'autre plus eſtimable, comme les ſciences, la lumiere de l'eſprit, la vertu, la ſanté, la force.

Les grandeurs d'inſtitution dépendent de la volonté des hommes, qui ont cru devoir honorer certains états, & y atta-

cher certains respects. Cette sorte de grandeur est relative. Les supérieurs sont grands par rapport à leurs inférieurs; les inférieurs sont petits par rapport à leurs supérieurs.

Nous devons quelque chose à l'une & à l'autre de ces grandeurs, mais comme elles sont d'une nature différente, nous devons aussi différens respects.

Comme nous ne dev ons mépriser aucun homme, quel qu'il soit, s'il n'est méprisable par ses vices, nous ne devons, absolument parlant, estimer aucun homme, quelque rang qu'il tienne dans la société, quelque opulent qu'il soit, s'il n'est estimable par son mérite personnel; mais nous devons néanmoins aux grandeurs d'institution un honneur extérieur, c'est à dire certaines cérémonies extérieures pour honorer la dignité du rang.

Les respects qui consistent dans l'estime, nous ne les devons qu'aux grandeurs naturelles. Notre mépris est attaché à tout ce qui est contraire à ces grandeurs naturelles.

Si les hommes étoient demeurés dans l'état d'innocence, il n'y auroit point eu de Grands parmi eux; ils seroient tous demeurés dans l'égalité de la nature. L'homme n'est pas fait proprement pour commander aux hommes; ils ont tous pour unique regle la loi de leur Créateur: loi qu'ils auroient tous assez clairement connue & assez exactement suivie avant le péché, pour n'avoir pas besoin de l'apprendre de personne; mais comme l'état d'innocence ne pouvoit admettre d'inégalité, l'état de corruption ne peut souffrir d'égalité.

La raison connoît non seulement que l'assujettissement des hommes à d'autres hommes est inévitable dans l'état où se trouve le genre humain, mais encore que cet assujettissement est nécessaire & utile. C'est à Dieu à disposer de ses Créatures.

Sa volonté eſt qu'elles ſoient gouvernées. Sa providence leur donne des ſouverains, il n'y a rien de plus réel & de plus juſte que la grandeur dans ceux à qui il la communique.

III. De l'égalité des hommes, conſidérés dans l'état naturel, & le l'inégalité de ces mêmes hommes dans l'état civil.

La nature eſt la même dans tous les hommes. Elle ne met point de différence entre eux quand elle leur donne l'être. La Providence qui la conduit dans l'ordre de ſes productions, ne contraint point ſes mouvemens. Depuis la naiſſance du monde, elle a ſuivi la même route, & les hommes qu'elle engendre à nos antipodes, ne naiſſent pas autrement que nous. L'état naturel précede toutes ſortes de loix & de conventions; il ne connoît point les noms de ſouverain & de ſujet; de ſupérieur & d'inférieur, de maître & d'eſclave. Tous les hommes ſont égaux; ils ſont tous indépendans: perſonne n'a droit de commander à un autre. D'où lui viendroit ce droit? De qui le tiendroit-t'il?

Mais comme les hommes ne peuvent vivre ſeuls, & qu'ils ſont nés pour la ſociété, il a fallu qu'ils ayent reſtraint leur liberté particuliére pour en compoſer la liberté publique. Ils ont formé des Etats, & ont été contraints de ſe donner ou de recevoir des maîtres pour n'être pas les eſclaves de leurs ennemis. En ſorte que, quoique la nature faſſe naître tous les hommes égaux, la vertu & la fortune mettent de la différence entre eux dans les ſociétés civiles.

IV. Diſtinction de la Nobleſſe naturelle d'avec la civile.

Les richeſſes élevent le cœur, parce qu'elles donnent lieu aux riches de ſe conſidérer comme plus forts. L'orgueil des Grands eſt de même nature que celui des riches, & il conſiſte auſſi dans cette idée qu'ils ont de leur force. En ſe conſidérant ſeuls, ils ne pourroient pas trouver de quoi la former; & c'eſt pour cela qu'ils ont accoutumé de joindre à leur Etre l'image de tout ce qui leur appartient & qui eſt lié à eux. Un Grand,

dans ſon idée, n'eſt pas un ſeul homme, c'eſt un homme environné de tous ceux qui ſont à lui, & qui s'imagine avoir autant de bras qu'ils en ont tous enſemble, parce qu'il en diſpoſe & qu'il les remue. Chacun tâche d'occuper le plus de place qu'il peut dans ſon imagination, & l'on ne ſe pouſſe & ne s'agrandit dans le monde, que pour augmenter l'idée qu'on ſe forme de ſoi-même.

Les Grands font conſiſter leur principale gloire dans leur naiſſance, quelques bonnes qualités qu'ils ayent d'ailleurs. Mais les ſages mettent au rang des opinions du vulgaire, d'eſtimer les hommes pour des richeſſes, des dignités des honneurs. La Philoſophie n'a rien de plus raiſonnable que de ne faire aucun cas de la nobleſſe (*a*). Elle nous apprend que tous les hommes ayant la même origine, l'un ne naît pas plus grand que l'autre, s'il ne naît avec un eſprit plus juſte & des diſpoſitions plus vertueuſes. La nature, la mere commune des hommes, ne forme pas les uns autrement que les autres.

Un ancien (*b*) dit qu'il n'y a point de Roi qui ne tire ſon extraction de quelqu'eſclave, & qu'il n'y a point d'eſclave qui n'ait quelque Roi parmi ſes ayeux. Cela eſt vrai au pied de la lettre, & il n'eſt peut-être point de Souverain qui au ſeptiéme degré ne compte un berger parmi ſes ancêtres, ni de berger qui, au même dégré, ne compte un Souverain parmi les ſiens. François I ayant demandé à Caſtellan, qui depuis fut ſucceſſivement Evêque de Macon, de Tulles, & d'Orléans, s'il étoit d'extraction noble: *Sire*, lui répondit Caſtellan, *Noé avoit trois fils dans l'Arche, je ne ſçais pas bien duquel des trois je ſuis deſcendu.*

(*a*) *Si quid eſt aliud in Philoſophiâ boni, hoc eſt quod ſtemma non reſpicit.* Senec. Ep. XLIV.
(*b*) Platon.

Un beau ſang dans les veines peut bien être une marque de ſanté ; mais il ne ſçauroit jamais paſſer pour un titre de nobleſſe. La nobleſſe n'eſt qu'une qualité accidentelle & un ouvrage de la fortune qui préſide à la naiſſance des hommes, & qui tire quelquefois un potier de ſa boutique pour le placer ſur le trône. La nature n'a aucune part à tout cela. C'eſt la fortune qui favoriſant les entrepriſes de l'ambition, a établi la différence des Nobles & des roturiers, des Grands & des petits. C'eſt ſe tromper groſſiérement que de croire que les uns ſoient deſcendus du Ciel, & que les autres ſoient nés de la terre (*a*). La gloire de nos ancêtres eſt un héritage dont notre mérite ſeul peut nous donner la poſſeſſion. Se glorifier de la nobleſſe de ſes ayeux, c'eſt chercher dans les racines les fruits qu'on devroit trouver ſur les branches, ſouvent la ſource eſt claire, & les ruiſſeaux qu'elle produit ſont troubles & bourbeux. La vertu ſeule fait naître la nobleſſe, & le vice l'enſevelit. Son image vaine & ſans couleur peut bien paſſer aux enfans avec le ſang de leurs ayeux ; mais l'honneur qui la ſuit ne paſſe qu'avec le mérite. La naiſſance peut communiquer l'une ; mais il n'y a que l'imitation des beaux exemples qui puiſſe donner l'autre.

Qui oſeroit d'ailleurs s'aſſurer de ſa deſcendance ? Les lits d'or & de pourpre ſont-ils ſouillés moins ſouvent que les couchettes ſimples & ſans ornement ? Les femmes de qualité ne donnent-elles pas plus d'exemples de corruption que les femmes d'une condition ordinaire ? S'il étoit donc auſſi vrai qu'il eſt faux, que les enfans héritaſſent toujours de la vertu de ceux à qui ils doivent le jour, tel qu'il ſe trouve placé dans la haute nobleſſe, devroit l'être dans la plus vile populace.

(*a*) *Numquam nefando audiſtis, Patricios primo eſſe factos ac de cœlo dimiſſos.* Tit. Liv.

Les Nobles ne ſont pas toujours mieux élevés que les autres hommes. Les diſtinctions dont ils jouiſſent dans la ſociété civile ſont même ſouvent pour eux un obſtacle à acquérir les vertus dont ces diſtinctions doivent être la récompenſe. On voit grand nombre de perſonnes d'une naiſſance obſcure s'élever par leur mérite aux plus hautes dignités, illuſtrer leur nom, & être eux-mêmes leur propre race, s'il eſt permis de parler ainſi. C'eſt la penſée d'un Empereur qui diſoit d'un Romain de la plus baſſe extraction, mais courageux & habile, que cet homme lui ſembloit s'être donné lui-même la naiſſance (*a*). Quelque part qu'on jette les yeux, on voit des Nobles dégénérer de la vertu de leurs ancêtres (*b*), & faire la honte de leur maiſon. Les grands noms de leurs peres, leurs trophées, leurs monumens, leurs vertus ne les couvrent que d'un éclat emprunté.

Un Poëte peut bien aſſurer que l'Aigle courageuſe n'engendre pas une timide Colombe (*c*); mais il faut des idées plus juſtes pour ſatisfaire un Philoſophe. Themiſtocle, Ariſtide, & Periclès eurent des enfans qui n'avoient aucun trait de reſſemblance avec leurs peres. Commode fut fils de Marc-Aurele; Caligula, de Germanicus; Cambyſe de Cyrus. La chaſte Agripine étoit fille de l'impudique Julie; & la vertueuſe Octavie naquit de Claude & de Meſſaline.

(*a*) *Curtius Rufus mihi videtur ex ſe natus.* Tibere dans Tacite, Annal Lib. XI. Ce Curtius Rufus devint ſucceſſivement Queſteur, Préteur, & Conſul, commanda les armées, & mourut étant Proconſul en Afrique. Quelques Auteurs prétendent qu'il eſt l'Auteur de la vie d'Alexandre le Grand; mais il y a quelque difficulté dans les preuves qu'on en donne.

(*b*) *Quantò*, (diſoit Marius) *vita illorum præclarior, tantò horum ſocordia flagitioſior.*

(*c*) Fortes creantur fortibus & bonis,
Eſt in Juvencis, eſt in equis patrum
Virtus, nec imbellem feroces
Progenerant Aquilæ columbam. *Horat.*

Lorſque le peuple Romain éleva au Conſulat les Plébéïens avec les Sénateurs, la République vit-elle diminuer ſa puiſſance ou renverſer ſes limites ? Nous ne liſons pas que ces Conſuls Plébéïens ayent eu moins d'amour pour la gloire & moins bien ſervi Rome que leurs Collégues. Si nous conſidérons les gens de Lettres, les plus Nobles n'ont pas été les plus ſçavans. La naiſſance d'Homere fut ſi obſcure, qu'après ſa mort pluſieurs villes ſe diſputerent la gloire de lui avoir donné le jour.

La naiſſance toute ſeule ne donne aux enfans aucun droit à la gloire des peres, & la nobleſſe ſéparée de la vertu ne mérite aucune conſidération. Nul ne doit naturellement ſe placer au-deſſus des autres, ſans leur donner quelque équivalent de cette ſupériorité. Il eſt néanmoins de juſtes raiſons d'accorder des priviléges à la Nobleſſe du Sang, pour marquer de la reconnoiſſance à ceux qui ont augmenté le bonheur ou la gloire de leur patrie, & qui, par leurs travaux, ont contribué à nous rendre ou plus heureux, ou plus habiles, ou plus vertueux. Telle fut l'origine des Senateurs Romains choiſis à cauſe de leur capacité dans le maniement des affaires publiques. On les décora du titre de *Peres conſcripts*, & leurs deſcendans furent appellés *Patriciens*. La Nobleſſe fut, dans les autres Etats, la récompenſe des actions généreuſes qui ſe faiſoient à la guerre. Ce fut par ce moyen que les Etats engagerent les plus braves à leur ſervice ; & cette marque de diſtinction qui n'étoit que perſonnelle, paſſa depuis à leur poſtérité, & fut laiſſée aux enfans comme la récompenſe de la vertu des peres. C'eſt la premiere ſource de la Nobleſſe. Les Souverains font tous les jours d'un Roturier un Noble, comme d'un Noble un grand Seigneur. C'en eſt la ſeconde. Il y a donc à préſent deux ſortes de Nobleſſes dans les ſociétés civiles : l'une qui ſe communique par

le

le ſang : l'autre qui eſt l'ouvrage de la puiſſance du Prince.

La plûpart des Nations policées ont établi que les Citoyens qui auroient rendu des ſervices conſidérables à l'Etat, tranſmettroient à leurs enfans, comme un héritage, le rang où l'Etat les auroit élevés pendant leur vie. Elles ont penſé que la vertu en ſeroit plus eſtimée, lorſque les récompenſes ne s'arrêteroient pas à celui à qui elle les auroit procurées ; que les Citoyens ſeroient à portée de rechercher avec ardeur des récompenſes honorables qu'ils pourroient tranſmettre à leur poſtérité la plus reculée ; que les peres n'oublieroient rien pour donner à l'Etat des Sujets qui ne deshonoraſſent pas ceux qui les auroient mis au monde ; & que les enfans animés par l'exemple des peres, imiteroient leur vertu & conſerveroient l'éclat de leur rang par les mêmes voies qu'il auroit été acquis à leur famille.

La Nobleſſe eſt née de la vertu (*a*), elle eſt digne d'attention dans les deſcendans, lorſqu'ils ne dégénerent pas des ancêtres qui la leur ont tranſmiſe, & il eſt juſte qu'à mérite égal, ceux-là aient le privilége du rang à qui une longue ſuite d'ayeux illuſtres a aſſuré le titre d'une ancienne nobleſſe. Un homme ſenſible à la véritable gloire aimeroit mieux perdre la vie, que de commettre une action qui fera rougir ſes deſcendans, & qui étendra ſon infamie ſur des perſonnes qui exiſteront pluſieurs ſiécles. Quelle ſatisfaction pour une homme de mérite, que la certitude où il eſt que ſes derniers neveux ſeront honorés pour l'amour de lui, & que ſa gloire rejaillira ſur ſes deſcendans les plus éloignés ; la grandeur & la conſervation de l'Etat ſont regardées par la Nobleſſe comme le but de ſes travaux & ſon propre bien, & les Politiques ont toujours penſé que le main-

(*a*) Nobilitas ſola eſt atque unica virtus. *Juven. Sat. VIII.*

tien de la Noblesse est l'un des principaux ramparts de l'Etat.

V. La subordination civile n'est point contraire à l'égalité de nature. Elle étoit indispensable, & est très-utile.

Quoique les hommes soient tous d'une même espéce, qu'ils soient capables du même bonheur, qu'ils soient également les images de la Divinité, ce seroit se tromper grossierement que de croire cette égalité de nature incompatible avec une subordination raisonnable. L'Etre de tous les hommes est d'une même nature; mais leurs manieres d'être sont infiniment différentes.

Comme dans la hierarchie céleste, il y a différens dégrés de béatitude (*a*), & que sur la terre il y a par-tout des montagnes & des vallées, des fleuves & des ruisseaux; par-tout aussi l'on voit des riches & des pauvres, des gens que la fortune a élevés, & d'autres qu'elle tient dans un état obscur. Cette diversité fait la beauté de l'univers.

Sans cette diversité, tout ordre disparoîtroit de la terre. Que seroient les sociétés, s'il n'y avoit ni maîtres ni valets, personne qui obéît, personne qui commandât! L'état naturel est, il est vrai, un état d'indépendance, & dans l'ordre de la nature aucun homme ne commande à un autre homme. Mais les choses humaines ne peuvent subsister sans ordre; il faut que les hommes soyent gouvernés, & il a été par conséquent indispensable d'établir des prééminences. Si tous étoient Rois, tous commanderoient, & nul n'obéiroit. Si tous étoient Sujets, tous devroient obéir & aucun ne le voudroit faire plus qu'un autre. Il n'y auroit dans la société que confusion, trouble & dissention, au lieu de l'ordre qui en fait le secours, la tranquillité & la douceur.

Un grand Empereur (*b*) a prouvé que l'amour propre qui

(*a*) *Subjectis sibi Angelis qui sunt primus ordo & subditis potestatibus qui sunt secundi ordinis, subditis quoque virtutibus qui ad tertium ordinem pertinent.* Clem. Alexandr. ad Cap. III. prioris Epistol. pet.

(*b*) Marc-Antonin d'après Socrate.

porte l'homme à rompre les liens de la ſociété, à ſe ſéparer des autres hommes, & à vouloir faire comme un tout à part, eſt une révolte contre Dieu, & une déſobéiſſance à la plus ancienne Loi du monde, qui a voulu que les choſes les moins parfaites fuſſent pour les plus parfaites, & que les plus parfaites fuſſent les unes pour les autres.

Nous voyons dans l'ordre de l'Univers une induſtrie qui a diſpoſé merveilleuſement toutes ſes parties. Elles ſont ordonnées l'une pour l'autre dans une admirable proportion. Dans l'homme, le corps ſert à l'ame; entre les membres du corps, les plus vils ſervent aux plus parfaits, & tous enſemble payent un tribut au cœur. Les plantes ſervent aux bêtes, les bêtes aux hommes, & les hommes à Dieu.

La nature ne pouvoit mieux marquer ſon intention, qu'en ce que dans l'ordre de la génération, elle a mis une inégalité néceſſaire entre les hommes; ils ne viennent pas au monde dans la force d'un âge parfait. La nature donne d'ailleurs aux uns des corps robuſtes & propres au travail, & elle forme pour les autres des corps plus délicats & mieux diſpoſés aux actions de l'entendement. Sans le conſeil du plus ſage, celui qui l'eſt moins ne ſçauroit trouver ce qui lui eſt bon; & ſans la force corporelle, le ſage ne ſçauroit mettre en œuvre ſa prudence.

Comme un état de ſolitude & d'indépendance eſt abſolument incompatible avec les beſoins des hommes, il faut qu'ils vivent en ſociété, & ils ne peuvent vivre en ſociété ſans des degrés de rélation & de dépendance entre eux.

L'ordre de la ſociété qui eſt celui de Dieu même, aſſure aux ſupérieurs les hommages extérieurs des inférieurs, ſans rien prendre ſur la conſidération intérieure qui ne peut être produite que par la vertu, les talens, & les autres grandes qualités.

Les degrés de dépendance n'ont été établis que pour la commune utilité de ceux qui servent & de ceux qui commandent. Tous doivent contribuer au bien public ; les supérieurs, par voie d'autorité ; les inférieurs, par voie de soumission. Le bonheur commun naît de cet ordre. Les divers degrés de subordination doivent nécessairement dépendre d'une puissance suprême qui gouverne tous les Citoyens, d'un maître qui dans la dépendance où ils sont tous de lui, fait leur commune réunion & produit la félicité publique (*a*).

La raison nous montre clairement qu'il est nécessaire qu'il y ait quelque Loi extérieure qui nous lie à nos devoirs, c'est celle de l'Empire. Non-seulement elle approuve l'établissement des sociétés civiles, mais elle nous fait voir qu'elles sont l'établissement le plus utile qu'il y ait dans le monde, & le chef-d'œuvre de l'esprit humain.

Que ne doit point chaque homme au travail des autres hommes ! Comment auroit-on bâti des maisons au commencement pour se garantir des injures de l'air, si les hommes ne s'étoient prêté un mutuel secours ? Comment pourroit-on recueillir & conserver les bleds & les autres fruits de la terre ? N'est-ce pas à une industrie commune que les arts doivent la naissance, & à des offices réciproques que nous devons tout ce qui a été inventé d'utile, ou pour nous procurer des avantages, ou pour éloigner de nous les maux que nous aurions à craindre ?

VI. Pourquoi on a attaché la distinction civile à la naissance & non au mérite ; & pourquoi c'est aux Princes à placer les Citoyens dans les postes selon les talens.

Mais, dira-t-on, tous les hommes doivent se soumettre à la raison, elle a seule le droit de commander, & par conséquent ceux qui sont plus en état de découvrir ce qui est le plus convenable, c'est-à-dire, les plus sages, ceux qui malgré leurs passions peuvent suivre ce qui est le plus raisonnable, c'est-à-dire,

(*a*) *Ubi non est gubernator, populus corruet.* Proverb. XII.

les plus vertueux, ceux qui ſont le plus en état de le faire exécuter, c'eſt-à-dire, les plus puiſſans, élevés par ces avantages naturels au-deſſus des ignorans, des méchans & des foibles, ont plus de droit qu'eux au commandement. Pourquoi n'avoir pas attaché au mérite & non à des qualités extérieures cette autorité qu'il faut reſpecter? Les eſprits chagrins ou ſuperficiels triomphent en attaquant les Loix qui font dépendre de la naiſſance la grandeur. On ne choiſit pas, diſent-ils, pour gouverner un bateau l'homme qui eſt de la meilleure maiſon. Pourquoi le fait-on à l'égard des Empires? Ne vaudroit-il pas mieux qu'il y eût des Princes de mérite que des Princes de naiſſance, & que l'on pût s'élever par la vertu plutôt que par cette vaine qualité?

Ceux qui raiſonnent ainſi ne connoiſſent pas le fond de foibleſſe & de corruption qui eſt dans les hommes. Ils raiſonneroient bien, ſi les hommes étoient juſtes; mais ils raiſonnent très-mal, parce que les hommes ne ſont pas toujours équitables. Qui choiſirons-nous? Le plus vertueux, le plus ſage, le plus vaillant? Mais nous voilà incontinent aux mains. Chacun dira qu'il eſt ce plus vertueux, ce plus vaillant, ce plus ſage. Attachons donc notre choix à quelque choſe d'extérieur & d'inconteſtable. Il eſt le fils aîné du Roi, cela eſt net, il n'y a point à douter. La raiſon ne peut mieux faire, car la guerre civile eſt le plus grand des maux.

La raiſon n'a pû rien trouver de mieux pour adoucir la fierté de la grandeur, & pour la décharger de l'envie des inférieurs. Si l'on n'étoit grand que par le mérite, l'élévation des Grands ſeroit un avertiſſement continuel de la préférence qu'on auroit faite de leur perſonne, au préjudice de ceux qui croyent les ſurpaſſer en mérite. Mais en attachant la grandeur à la naiſſance,

on calme l'orgueil des inférieurs, & on leur rend la grandeur de beaucoup moins incommode. Il n'y a point de honte de ceder quand on peut dire : *Je dois cela à ſa naiſſance.* Cette raiſon convainc l'eſprit, ſans le bleſſer par la jalouſie, il y eſt accoutumé, & il ne ſe révolte point contre un ordre établi qui ne lui eſt point injurieux.

D'ailleurs, cette préférence a juſtement été accordée aux Princes du Sang Royal, par une ſuite naturelle de l'eſprit des Monarchies héréditaires. Cette forme de Gouvernement conſiſtant eſſentiellement dans le choix que le peuple a fait primitivement dans une certaine famille, pour être gouverné par ceux qui en ſont, ſelon l'ordre de leur naiſſance, il eſt néceſſaire que les peuples ſoient accoutumés de longue main à regader avec plus de reſpect tous ceux qui peuvent parvenir à la Couronne. Il ſeroit ſans cela difficile, lorſque ces Princes montent effectivement ſur le trône, que la Nation eût pour eux les ſentimens de ſoumiſſion qu'on doit avoir pour les Rois. Quand le mérite eſt la porte de la grandeur, on n'y entre preſque jamais qu'en ſubſtituant la brigue aux qualités effectives, on y arrive ſans mérite & preſque toujours ſans vocation, puiſque l'on s'y appelle ſoi-même par une recherche ambitieuſe ; mais l'élévation qui eſt indépendante des qualités perſonnelles, l'eſt auſſi du caprice des Jugemens qu'on en porte, elle eſt fixe & invariable.

Ce qui eſt vrai de la Royauté, l'eſt encore des premiers rangs d'un Etat. Il eſt réſervé au Souverain de juger des talens des ſujets, de les employer aux choſes à quoi il les eſtime propres, d'exécuter l'intention de la nature, de donner à la nobleſſe naturelle le rang que la nature lui a deſtiné, & de placer chaque Citoyen dans le poſte qui lui convient.

Il faut donc expliquer ici ce qui regarde la différence des perſonnes, ſelon le degré de conſidération dont elles jouiſſent dans la ſociété générale des hommes ou dans les ſociétés civiles, & ſelon les qualités par rapport auxquelles un homme peut être égalé ou comparé, préferé ou poſtpoſé à d'autres.

VII. De l'eſtime & du mépris.

L'admiration eſt un mouvement de l'ame qui la tourne vers un objet lequel ſe préſente à elle extraordinairement, & qui l'applique à conſiderer ſi cet objet eſt bon ou mauvais, afin qu'elle le ſuive ou qu'elle l'évite. C'eſt de cette conſidération que naît ou l'eſtime ou le mépris.

Lorſqu'on remarque du bien dans l'objet qu'on a enviſagé avec application, on l'eſtime, on le recherche, on l'aime. On n'eſtime que ce qui eſt grand, que ce qui eſt véritable, que ce qui eſt bienfait. Si l'on eſtime des choſes mauvaiſes, c'eſt parce qu'on ſe trompe dans le jugement qu'on en porte, ou qu'on conſidere ces choſes ſous une face qui n'eſt pas mauvaiſe.

Le mépris eſt excité lorſque l'ame n'apperçoit dans l'objet qu'elle conſidere, que de la baſſeſſe & de l'erreur. On ſe laiſſe aller volontiers à cette paſſion. Elle eſt agréable parce qu'elle flatte l'ambition naturelle que tous les hommes ont pour l'élévation & pour la ſupériorité. Le regard de quelque choſe qui eſt au-deſſous de nous, nous donne du plaiſir, au lieu que la conſidération de ce qui eſt au-deſſus de nous nous chagrine, parce que nous nous appercevons de ce que nous ne ſommes pas. Les autres paſſions épuiſent la ſanté; mais celle-la lui eſt utile. Elle eſt plutôt un repos qu'un mouvement de l'ame, qui ſe délaſſe de cette paſſion, au lieu que dans les autres elle travaille avec contention.

VIII. L'eſtime dûe aux hommes, ſe diviſe en eſtime ſimple,

L'eſtime peut ſe diviſer en eſtime ſimple & en eſtime de diſtinction; & ces deux eſpeces d'eſtime doivent être conſiderées,

& en eſtime de diſtinction.

ou par rapport à des membres de la même ſociété civile, ou rélativement à des hommes qui vivent les uns à l'égard des autres dans l'indépendance de l'état de nature.

IX.

Ce qui conſtitue l'eſtime ſimple dans l'état de nature ; ce qui l'altere, ce qui la fait perdre entierement ; & comment ceux qui l'ont perdue peuvent la recouvrer.

Parmi ceux qui vivent enſemble dans l'état de nature, le motif de l'eſtime ſimple eſt pris de ce qu'un homme marque par ſa conduite, qu'il eſt diſpoſé à pratiquer envers les autres hommes, les devoirs que la Loi naturelle impoſe à tous les hommes. Les fondemens de l'eſtime de diſtinction ne produiſent par eux-mêmes qu'une obligation imparfaite; mais un homme qui n'a rien fait dont ſa réputation ait pû ſouffrir, a un droit parfait à l'eſtime ſimple. Elle eſt l'appanage d'une conduite ſage, & nous ne ſommes pas les maîtres de réfuſer cette ſorte d'eſtime à ceux qui n'ont rien fait qui les en rende indignes.

L'eſtime ſimple peut être conſiderée, ou comme étant en ſon entier, ou comme ayant reçu quelque atteinte, ou comme étant entierement perdue.

Elle demeure en ſon entier dans un homme qui n'a donné aucune atteinte à la Loi naturelle. On met ſur le compte de l'humanité les fautes legeres, & pourvu que celui qui tombe dans quelques foibleſſes, ait d'ailleurs les inclinations vertueuſes, on ne ceſſe pas de le regarder comme un homme eſtimable. C'eſt le fondement de la maxime commune, que chaque homme eſt cenſé homme de bien, tant qu'il n'a pas donné des marques du contraire. Tous ceux qui n'ont point commis de mauvaiſes actions, ſont naturellement égaux à cet égard, & l'un n'eſt pas plus honnête homme que l'autre, quelle que ſoit d'ailleurs leur profeſſion.

Les mauvaiſes actions font à cette eſtime une bréche proportionnée au degré de malice qu'elles renferment. Nous avons lieu de craindre qu'un homme ne ſoit pas plus juſte avec nous, qu'il

qu'il ne l'a été avec d'autres ; mais cela n'eſt pas ſi aſſuré que l'on ne voie quelquefois arriver le contraire. L'homme qui en a trompé un autre, peut avoir été engagé à cette mauvaiſe action par des raiſons particulieres, il peut s'être laiſſé emporter au mouvement de quelque paſſion dont il ſera peut-être le maître une autrefois. Il y a donné atteinte à ſa réputation, ſans s'être mis hors d'état de regagner la confiance. L'eſtime publique eſt alterée ſans être entierement détruite ; & la tache qu'une mauvaiſe action a imprimée peut même être effacée entierement, ſi celui qui a commis cette action la répare.

Ce qui fait perdre entierement l'eſtime ſimple, c'eſt l'habitude au crime, c'eſt un genre de vie qui nuit à tout le monde. Les courtiſannes, ceux qui trafiquent des débauches de la jeuneſſe, & telles autres perſonnes, menent ſans doute une vie infame ; mais quoique tout genre de vie où l'on ſe livre au vice, faſſe une violente bréche à l'eſtime ſimple, ſi les vices qu'on profeſſe n'offenſent perſonne, il ne ſemble pas que ceux qui y ſont adonnés doivent être traités comme des ennemis communs du genre humain. Celui-là ſeul qui exerce un métier nuiſible aux autres hommes, & leur déclare une guerre perpétuelle, perd abſolument l'eſtime qu'on doit à un homme en tant qu'homme. Tels ſont les voleurs, les aſſaſſins, les coupeurs de bourſes ; il n'eſt pas douteux qu'on ne doive mettre en ce même rang les ſociétés entieres de brigands, tels que les peuples de Barbarie, quelque ſoin qu'ils aient d'obſerver entre eux certaines regles de Juſtice. Tels ſont encore les Etats qui exercent contre tous les autres des actes d'hoſtilité, ſans avoir égard à aucune convention ni à aucune promeſſe. Que ſi ces nations, dans le même tems qu'elles violent la foi donnée & les autres Loix naturelles envers certains Etats, gardent religieuſement

les Traités qu'elles font avec d'autres & vivent en paix avec eux, on ne peut pas les dépouiller entierement de toute estime simple, mais elle souffre à leur égard une diminution considérable.

On ne doit pas plus ménager ceux qui se privent totalement de l'estime simple, qu'on n'épargne les loups & les autres bêtes féroces. Lorsqu'on peut s'en saisir, on les traite d'ordinaire avec bien plus de rigueur que les autres ennemis. Les ménager, ce seroit leur laisser le pouvoir de continuer leurs brigandages. Comme l'on ne doit pas compter sur leurs promesses, on peut soutenir aussi sans absurdité que celles qu'on leur fait ne sont point valables, tant qu'ils menent une vie si infame. J'ai prouvé ailleurs [a] que les promesses extorquées par une crainte injuste, sont nulles, de leur nature, & l'on ne peut prendre des engagemens volontaires avec ces scélerats, sans se rendre complice de leurs crimes.

Si ces sortes de gens renoncent à leur infame métier, & viennent à mener une vie innocente, ils recouvrent alors l'estime qu'ils avoient perdue, pourvu qu'ils aient réparé les injustices qu'ils avoient faites, ou que du moins on les leur ait pardonnées.

X. De l'estime simple, particuliere aux Citoyens. Comment elle se perd par l'esclavage, par la bâtardise, par des emplois cruels, peu honnêtes, ou sales.

Outre l'estime naturelle à laquelle peuvent prétendre tous ceux qui n'ont rien fait qui les rende indignes de la réputation de gens d'honneur, il est dans les sociétés civiles une autre source d'estime simple. Cette estime naît de la conduite d'un Citoyen, réputé membre sain de l'Etat. Le Citoyen en est privé, ou par une certaine condition, ou à cause d'une certaine profession, ou en conséquence de quelque crime. Entrons dans le détail.

Deux sortes de conditions qui n'ont naturellement rien de

(a) Droit pub. chap. I. Sect. I. Somm. IX.

déshonnête en elles-mêmes, privent de l'estime simple dans quelques sociétés civiles, l'état de l'esclavage & celui de bâtardise.

C'est la violence, ce sont les besoins des sociétés civiles qui ont établi la distinction de la liberté & de l'esclavage. Les esclaves ne sont donc pas coupables en tant que tels, & néanmoins ils ont toujours été regardés avec mépris. Dans plusieurs Etats, & sur-tout parmi les Romains, ce n'étoit pas au rang des personnes civiles qu'on les comptoit, on les mettoit au nombre des biens.

Les bâtards sont communément regardés comme des gens dont la naissance est honteuse, quoiqu'être né d'un commerce condamné par les Loix, ce soit le vice de la fortune plutôt que celui des personnes.

Il est des professions qui privent aussi, en tout ou en partie, de l'estime simple dans quelques sociétés civiles, parce que ces professions ont quelque chose de déshonnête en soi, ou qui du moins passe pour l'être dans l'esprit des Citoyens, ce qui revient presque au même. Les Loix & les Coutumes de chaque Etat déterminent le jugement que les Citoyens portent des professions qui y sont reçues.

C'est de ces Loix & de ces Coutumes, dont tous les Sujets doivent subir le joug, que nous devons apprendre sur quel pied il faut regarder les lieux où toute pudeur est prostituée, les Académies de jeux, & les brelans publics, les Bouchers, les Vuidangeurs, les Sergens, les Bourreaux. Il est des pays où ceux qui font ces sortes de métiers sont formellement exclus par les Loix de la compagnie des honnêtes gens. Ailleurs, ce n'est que l'opinion commune qui fait tenir à déshonneur d'avoir le moindre commerce avec les personnes qui font ces métiers.

là, ſoit parce que leurs mœurs répondent d'ordinaire à l'emploi cruel, peu honnête, ou ſale qu'ils exercent, ſoit parce qu'il n'y a que des ames baſſes qui embraſſent volontairement de ſemblables profeſſions. Il y a même des métiers qui ne ſont réputés déshonnêtes, que parce qu'on les fait pour de l'argent, rien n'empêchant d'ailleurs qu'on ne les exerce ſans crime. C'eſt ainſi que les Loix Romaines déclaroient infames ceux qui ſe louoient pour jouer comme Acteurs, ou pour combattre comme Gladiateurs. Il y a des Loix qui, pour punir l'inconſtance dans l'amour conjugal, notent d'infamie non-ſeulement une veuve qui ſe remarie avant le terme preſcrit à ſon deuil, mais encore celui qui l'épouſe, auſſi bien que ceux qui conſentent de part & d'autre à un tel mariage, lorſqu'ils pourroient l'empêcher, par l'autorité qu'ils ont ſur la veuve ou ſur le ſecond mari.

Toutes ſortes de crimes ne font pas perdre l'eſtime ſimple dans une ſociété civile, mais ſeulement ceux auxquels les Loix de chaque Etat ont attaché cet effet. Quelquefois celui qui les a commis eſt ſimplement exclus des emplois publics, & déclaré inhabile à faire aucun acte valable en Juſtice, quoique d'ailleurs il jouiſſe de la protection commune des Loix. Quelquefois il eſt banni de l'Etat, d'une façon ignominieuſe. Quelquefois enfin il eſt condamné à la mort & ſa mémoire flétrie. Selon les Juriſconſultes Romains, les actions criminelles qui emportent infamie ſont ſuivies de cet effet, ou immédiatement, ou en vertu de la Loi, ou en conſéquence de la Sentence des Juges, ou ſimplement par l'opinion que le public y attache.

Un Citoyen ne devient pas infame par cela ſeul qu'on l'a accuſé d'un crime qui emporte infamie ou qu'on le lui a reproché. Il n'encourt cette peine que lorſqu'il a été condamné en Juſtice, ou qu'il a lui-même avoué le fait. Il eſt cenſé l'avouer,

lorſqu'il traite avec l'accuſateur, pour l'obliger à ſe déſiſter de ſes pourſuites, à moins qu'il ne ſoit en état de faire voir que ce n'eſt pas parce qu'il ſe ſentoit coupable qu'il en eſt venu à un accommodement, mais parce qu'il avoit à craindre que ſon innocence ne ſuccombât ſous le crédit de ſa partie, ou ne fût opprimée par un Juge inique. Lorſqu'au contraire un homme eſt pleinement abſous en Juſtice d'un crime dont il avoit été accuſé, ſon honneur eſt à couvert de toute atteinte.

On a cependant établi dans la plupart des Etats, qu'afin que l'innocence de l'accuſé parût plus authentiquement, & que la calomnie fût punie, l'accuſateur ſeroit condamné à ſe rétracter, à ſe reconnoître coupable de menſonge, à demander pardon, & à faire réparation d'honneur à l'accuſé.

Il n'y a point de déshonneur à aimer mieux implorer le ſecours du Magiſtrat, ou endurer ſans ſe plaindre les injures, que de s'en faire raiſon ſoi-même à la pointe de l'épée, pourvu que cette patience n'emporte pas un aveu tacite de quelque mauvaiſe action, dont le ſoupçon ait été la cauſe ou le prétexte des mauvais traitemens qu'on a eſſuyés. Ce ſeroit à la vérité une grande lâcheté que de recevoir toutes ſortes d'affronts & de ſouffrir toutes ſortes d'inſultes ſans ſe défendre; mais il y a quelquefois de la grandeur d'ame à mépriſer certaines injures; pourvu qu'on le faſſe avec diſcernement, cela ne donne aucune atteinte à l'honneur, ni dans l'indépendance de l'état naturel, ni dans les ſociétés civiles. A plus forte raiſon, ceux qui vivent dans un Etat où les vengeances particulieres ſont expreſſément défendues, peuvent-ils, ſans aucune infamie, aimer mieux obéir aux Loix que de s'expoſer pour un vain point d'honneur à un combat doublement périlleux, & par lui-même, & par la ſévérité des Loix qui le puniſſent. La raiſon

nous dit que nous ne devons pas nous expofer à ces fortes de combats, elle nous convainc de l'illufion de la peine qui nous agite, & elle doit empêcher l'impreffion violente que cette peine fait fur nous. Il eft des occafions innocentes & beaucoup plus fûres de montrer du courage. C'eft contre les ennemis de l'Etat qu'il en faut faire ufage. Le véritable honneur d'un Citoyen dépend du Jugement du Prince & de la détermination des Loix.

XI. L'honneur naturel ne dépend pas de la feule volonté des Souverains ; jufqu'à quel point ils peuvent priver un fujet de l'honneur civil ; & quels facrifices leur doit le fujet à cet égard.

L'eftime fimple ne dépend pas fi abfolument de la volonté des Souverains, qu'ils puiffent l'ôter à qui bon leur femble, quoiqu'on ne l'ait mérité par aucun crime qui emporte infamie, ou par lui-même, ou en vertu de la détermination expreffe des Loix. L'intérêt de l'Etat ne demande point du tout que les Souverains ayent un pouvoir fi étendu fur l'honneur des Citoyens ; & il n'y a par conféquent nulle apparence qu'on ait prétendu le leur conférer. Il eft vrai que comme le Prince peut, en abufant de fa puiffance, bannir un Sujet innocent, il peut auffi le priver injuftement des avantages attachés à la confervation de l'honneur civil ; mais pour ce qui eft de l'eftime attachée à la probité, il n'eft pas plus au pouvoir du Souverain de la ravir à un honnête homme, que d'étouffer les fentimens de vertu qui font dans fon cœur.

Aucun Citoyen n'eft obligé d'encourir une véritable infamie pour le bien public. Les actions criminelles qui font accompagnées d'ignominie, ne peuvent être ni légitimément ordonnées par les Souverains, ni innocemment exécutées par les Sujets. S'il y a de la grandeur à s'expofer au danger pour fon Prince, il y a de la baffeffe de le fervir par la perfidie. On doit lui facrifier fa vie, & non fon honneur. Se réfufer à un miniftere infame, prouve qu'on fera fidéle à fon Souverain ; & quiconque

eſt capable de ſe réſoudre à une mauvaiſe action, pour lui plaire, donne lieu de penſer qu'il en pourroit bien commettre pour d'autres vûes.

Il y a plus de difficulté à décider, ſi l'on peut exiger d'un Citoyen qu'il prenne ſur lui l'infamie du Prince ou celle de l'Etat, & qu'il ſe charge de leurs crimes, comme s'il les avoit commis lui-même. Il ſemble d'abord que perſonne ne ſçauroit guére innocemment ſe feindre coupable d'un crime où il n'a eu aucune part; mais il faut diſtinguer entre les crimes perſonnels ou particuliers du Prince, & ſes crimes publics qui rejailliſſent ſur l'Etat.

Pour les premiers, le Prince ne peut légitimement exiger que quelqu'un en prenne ſur ſoi la honte, & aucun Sujet n'eſt obligé de s'en charger, ni pour fournir au Prince un prétexte plauſible d'excuſer ſon crime, ni pour lui épargner la tache ſoufferte en ſon honneur naturel; je dis en ſon honneur naturel; car le Souverain étant au-deſſus des Loix & des Tribunaux qui infligent des peines, perſonne ne ſçauroit lui ôter l'eſtime civile.

Quant aux ſeconds, il eſt des cas où l'intérêt de l'Etat demande que le Citoyen lui ſacrifie ſa réputation. Par exemple, ſi une guerre funeſte à la patrie ne peut être évitée qu'en déſavouant un Ambaſſadeur qui, dans une négociation, ſe ſera conformé aux ordres précis de la puiſſance qu'il repréſentoit, un bon Citoyen doit endurer ce déſaveu, & ſouffrir cette confuſion à la face du monde entier ſans ſe juſtifier, ce n'eſt pas aſſez dire, en déclarant même que c'eſt de ſon pur mouvement & ſans aucun ordre qu'il a fait la négociation. Sans doute, il ſeroit trop dur d'exiger de lui qu'il ſouffrît la mort pour ce ſujet, ou qu'il fût livré entre les mains des Puiſſances mécontén-

tes ; mais le Miniſtre doit ſe ſoumettre à une eſpéce de punition apparente qui ne va qu'à lui faire ſouffrir quelque diſgrace ſupportable. Le Prince pourra facilement l'en délivrer avec le tems, ou du moins l'en dédommager par quelque autre voie. On peut & l'on doit ſacrifier à l'Etat tout ce qui n'eſt que contre la bienſéance extérieure, mais non ce qui bleſſe la vertu & la pureté des mœurs. Il eſt évident que la flétriſſure peut être effacée par celui qui a le pouvoir de noter d'infamie, de maniere néanmoins que ce rétabliſſement de l'honneur, par rapport à ceux qui l'avoient perdu par des actions déshonnêtes de leur nature, ne fait que produire extérieurement les effets civils de la réputation d'honnête homme, ſans ôter d'ailleurs par lui-même la tache de l'infamie intérieure & naturelle qui ſuit le crime.

Examinons préſentement ce qui a rapport à l'eſtime de diſtinction.

XII. Ce que c'eſt qu'eſtime de diſtinction, & quels ſont les fondemens, les différens dégrés, & les attributs de cette ſorte d'eſtime.

L'eſtime de diſtinction eſt celle qui, parmi pluſieurs perſonnes, d'ailleurs égales quant à l'eſtime ſimple, met l'une au-deſſus de l'autre, à cauſe des qualités qui méritent pour l'ordinaire quelque prééminence à ceux en qui elles ſe trouvent.

Il faut conſidérer les fondemens de l'eſtime de diſtinction, en tant qu'ils produiſent ſimplement un mérite, en vertu duquel on peut légitimement prétendre à l'honneur, ou en tant qu'ils donnent un droit, proprement ainſi nommé, d'exiger des autres des marques d'eſtime comme dûes à la rigueur. On tient en général pour des fondemens légitimes de cette ſorte d'eſtime, tout ce qui marque ou qui paſſe pour marquer quelque excellence ou quelque perfection, dont l'uſage & les effets ſont conformes au but de la Loi naturelle, & à celui des ſociétés civiles.

Le

Le vulgaire loue quelquefois les grands mangeurs & les grands buveurs qui semblent n'être au monde que pour boire & pour manger (*a*), les vaillans champions dans les combats amoureux, ceux qui se précipitent témérairement dans les dangers, les voleurs adroits, & autres gens de ce caractere qui n'excellent que dans quelques vices. Plus ils s'y sont rendus habiles, plus ils s'attirent le mépris & l'aversion des personnes sensées, d'autant que par-là ils abusent souvent de la force de de leurs corps, de la vivacité de leur esprit, & des autres talens dont ils auroient pû faire un bon usage. Les louanges ne sont estimables qu'à proportion du mérite de ceux qui louent ; & la véritable gloire ne naît que de l'approbation de ceux qui sont eux-mêmes dignes d'être loués.

On peut mettre au rang des choses propres à concilier de l'honneur ; I. l'esprit, & sur-tout l'esprit cultivé & orné de connoissances utiles ; II. un Jugement droit, solide, & pénétrant ; III. une fermeté d'ame inébranlable, à l'épreuve des attraits du plaisir, aussi bien que de la crainte & de la douleur ; IV. l'éloquence ou la facilité de s'expliquer d'une maniere également agréable & abondante ; V. la force, la beauté, une taille riche & majestueuse, & l'adresse du corps, en tant que l'on regarde ces qualités comme autant d'instrumens d'une belle ame ; VI. les biens de la fortune, comme on parle, en tant que leur acquisition est un effet de l'industrie de celui qui les possede, ou qu'ils lui fournissent les moyens de faire des choses dignes de louange ; VII. les belles actions distinguent avantageusement & produisent une gloire solide, non-seulement parce qu'elles supposent un mérite propre & réel, mais

(*a*) Et quibus in solo vivendi causa palato est. *Juven. Sat. XI*, 2.

encore parce qu'elles sont une preuve sensible qu'on n'enfouit pas ses talens, & qu'on les rapporte à une fin légitime.

Les qualités qui distinguent quelqu'un, & ses actions louables parvenues à la connoissance d'un grand nombre de personnes, forment ce qu'on appelle renommée, réputation, gloire. Que si l'on passe dans le monde pour avoir une habileté singuliere à décider les difficultés de pratique ou les vérités de spéculation, c'est ce qui s'appelle autorité en un sens particulier, & qui donne une réputation de grand sçavoir & de probité tout ensemble. L'âge ne concilie le respect, que parce qu'on présume que les personnes âgées sont habiles & prudentes, par la longue expérience qu'elles ont acquise, & par les fréquentes réfléxions qu'elles ont faites sur les affaires humaines, ce qui se trouve souvent faux. Les femmes en général n'aiment pas à passer pour vieilles, & le sexe donne aussi aux hommes quelque avantage par-dessus les femmes, toutes choses d'ailleurs égales. Du reste, il y a des fondemens d'honneur communs aux deux sexes, d'autres qui sont particuliers à chacun, comme un plus grand degré de mérite qui vient des vertus & des fonctions propres à un sexe; d'autres enfin que le sexe feminin emprunte d'ailleurs; & de-là vient que l'éclat des dignités des maris rejaillit sur leurs femmes, & que les femmes font gloire aussi d'avoir plusieurs enfans d'un mérite ou d'un rang distingué.

¶ L'estime de distinction, comme l'estime simple, doit être considerée, ou par rapport à ceux qui vivent entre eux dans l'indépendance de l'état naturel, ou par rapport aux membres d'une même société civile. Les qualités qui fondent l'estime de distinction, ne produisent, par elles-mêmes, qu'un droit imparfait au respect : de sorte que, si on le réfuse à ceux qui le méritent le mieux, on ne leur fait aucun tort proprement dit,

on manque ſeulement de civilité envers eux. Ceux qui vivent dans l'état de nature étant naturellement égaux, l'un ne peut pas, de plein droit, exiger des marques de reſpect des autres, parce que chacun peut prétendre valoir autant ou mieux que les autres. Si l'un, par exemple, vante ſes cheveux blancs, l'autre ſoutiendra que la vigueur de la jeuneſſe lui doit donner la préférence. Celui qui eſpere d'acquerir une choſe, en tirera autant de vanité que celui qui la poſſede actuellement. Si l'un ſe glorifie de ſes richeſſes, l'autre oppoſera à cela ſon contentement d'eſprit, plus précieux que tous les tréſors. L'un vantera ſon érudition ; l'autre qui n'a point de ſçavoir, répondra que la fermeté d'eſprit, la fidélité & la probité, ſont la ſeule véritable Philoſophie. L'un ſera fier des dignités auxquelles il eſt parvenu, l'autre dira qu'on voit tous les jours des gens revêtus des marques honorables de la vertu, ſans être pour cela vertueux. Un Gentilhomme pauvre fera ſonner ſa haute naiſſance & la longue ſuite de ſes ancêtres. Un Financier opulent, ou un riche Marchand, ſe mocquera de tous ces titres qui ne garantiſſent pas de la pauvreté. L'honneur que nous rendons à quelqu'un, conſiſtant à reconnoître en lui des qualités qui le mettent au-deſſus de nous, & à nous abaiſſer volontairement devant lui, la violence ne ſçauroit jamais produire ce ſentiment ; elle ne fait que rendre les hommes plus opiniâtres à réfuſer des hommages qu'on veut arracher.

Si j'avois quelque choſe à vous demander, répondit Diogene à Alexandre, *j'irois vous voir. Si vous ſouhaitez quelque choſe de moi, c'eſt à vous de venir me trouver.*

Qu'avons-nous à démêler avec toi ? dirent les Ambaſſadeurs des Scythes à ce Prince, *jamais nous n'avons mis les pieds dans ton pays. N'eſt-il pas permis à ceux qui vivent dans les bois d'igno-*

rer qui tu es & d'où tu viens ? Nous ne voulons ni obéir ni commander à personne. Ceux-là ſont eſtimés égaux qui n'ont point éprouvé leurs forces les uns contre les autres (*a*).

Quoiqu'il ſoit conforme à la raiſon d'honorer ceux qui ont le plus de mérite, & que rien n'empêche qu'on ne faſſe de cela, ſi l'on veut, une maxime de droit naturel, ce devoir conſidéré préciſément en lui même, doit néanmoins être mis au rang de ceux dont la pratique eſt d'autant plus louable qu'elle eſt entiérement libre.

Afin que nous ayons un plein droit d'exiger d'autrui quelque marque d'honneur, il faut ou que celui de qui nous l'exigeons ſoit ſous notre puiſſance, ou que nous ayons acquis ce droit par quelque convention, ou en vertu d'une Loi faite ou approuvée par un ſupérieur commun.

SECTION II.

Les hommes naiſſent dans un état de paix, & non dans un état de guerre.

XIII. L'état naturel, conſidéré par rapport à autrui, n'eſt point un état de guerre.

UN Auteur fameux, par les erreurs mêmes où il eſt tombé (*b*), a oſé ſoutenir que les hommes naiſſent dans un état de guerre, & que chaque homme eſt naturellement ennemi des autres hommes. Etrange paradoxe ! Il n'eſt ni ſur la terre ni dans la mer aucun animal qui n'aime plus ceux de ſon eſpece que ceux d'une autre ; les bêtes les plus féroces épargnent communément celles de leur eſpece ; les Tigres même, tout Tigres qu'ils ſont, & les Ours s'abſtiennent d'ordinaire de ſe faire du

(*a*) Quinte Curſe.
(*b*) Hobbes, qui a ſon article dans mon Examen.

mal les uns aux autres (*a*). Il y a plus. Les bêtes témoignent plus d'affection à celles avec qui elles ont vécu quelque tems. Chacun sçait quelles marques de reconnoissance les cicognes donnent à leurs peres & meres, lorsqu'elles les voient dans une vieillesse infirme. On apperçoit dans toutes les bêtes un amour limité, tant pour elles-mêmes que pour leurs petits. Elles sont disposées à se rendre certains services, je ne dis pas des services peu importans, comme quand elles jouent ensemble, je dis des services considérables, comme lorsqu'elles viennent au secours les unes des autres, contre des ennemis communs. Elles marquent même qu'elles s'y attendent, par certaine

(*a*) . . . . parcit
Cognatis maculis similis fera. Quando leoni
Fortior eripuit vitam leo? Quo nemore unquam
Expiravit aper majoris dentibus apri?
Indica tigris abit rabidâ cum tigride pacem
Perpetuam, sævis inter se convenit ursis.

Juvenal, Sat. XV, Vers 159 & seq.

On peut lire aussi les Vers du Satyrique François, qui a imité, étendu, embelli le Satyrique Romain.

Voit-on les loups brigands comme nous inhumains,
Pour détrousser les loups courir les grands chemins?
Jamais pour s'aggrandir vit-on dans sa manie,
Un tigre en factions partager l'*Arménie*?
L'ours a-t-il dans les bois la guerre avec les ours?
Le vautour dans les airs fond-t-il sur les vautours?
A-t-on vû quelquefois dans les plaines d'*Afrique*,
Déchirant à l'envi leur propre République,
Lions contre lions, parens contre parens,
Combattre follement pour le choix des tyrans?
L'animal le plus fier qu'enfante la nature,
Dans un autre animal respecte sa figure;
De sa rage avec lui modere les accès,
Vit sans bruit, sans débat, sans noise, sans procès.

Boileau, Sat. VIII, Vers 125 & suivans.

forte de langage particulier, dont elles se servent, pour faire connoître aux autres qu'elles ont besoin de leur assistance. Elles font plusieurs actes qui se rapportent au bien commun de leur espéce, comme nous avons dit que les hommes doivent travailler au bien commun de la leur. Si elles le font d'une maniere plus imparfaite, dans un plus foible degré, cette maniere est proportionnée à leur peu de connoissance. Que si les animaux d'une même espece se trouvent enclins à s'entrebattre, ce sont ceux qui ne continuent pas dans leur état naturel, mais sont choiés & nourris artificiellement par les hommes. Cela ne se voit même qu'entre quelque sorte de bêtes, & cesse dès que ces animaux reviennent à leur maniere naturelle de se nourrir. On remarque dans toutes les bêtes, envers celles de leur espece, une disposition de bonté, un penchant à la société, à la compassion, à l'assistance mutuelle; & l'on ose nous dire que l'état des hommes entre eux est un état de guerre !

XIV. C'est un état de paix.

L'état de nature est un état de liberté, sans être un état de licence, dit l'un des grands Philosophes du dernier siécle (*a*). C'est un état de parfaite égalité, & l'égalité de l'état naturel est le fondement de l'obligation où sont les hommes de s'aimer. La nature a pour but la tranquillité & la conservation du genre humain, & l'état de nature a la Loi de nature, c'est-à-dire, la raison qui le doit regler (*b*).

De toutes les Histoires, il n'en est point qui soit d'une antiquité & d'une certitude égales à l'Histoire de Moyse (*c*) : or après le pouvoir suprême de la Divinité, nous ne trouvons

(*a*) Locke, Du pouvoir civil, Chap. I.

(*b*) Voyez dans le Traité du Droit naturel le Chap. I, Sect. II. Voyez aussi le Traité du Droit des Gens, Chap.... Sect.... au Sommaire.

(*c*) Voyez l'Introduction, Chap. II. Sect. I.. au Sommaire.

dans cette Histoire aucun pouvoir sur les choses & sur les personnes aussi ancien que celui des peres de famille sur leurs femmes & sur leurs enfans, & après eux de l'aîné de la famille. On n'y voit nulle part qu'Adam & Eve eussent un droit sur toutes choses, en vertu duquel il leur fût permis (supposé que par erreur ils l'eussent jugé utile pour leur propre conservation) de faire la guerre à Dieu, ou de se la faire l'un à l'autre, lors même qu'ils vivoient encore dans l'état d'innocence, & en conséquence d'une telle prétention, de s'enlever l'un à l'autre ce dont ils avoient besoin pour leur subsistance, ou d'attenter sur la vie l'un de l'autre. L'Historien Sacré insinue au contraire que tout ce qui étoit nécessaire pour le bien commun du Royaume de Dieu encore naissant, leur étoit dès-lors connu. En effet, Dieu y exerce d'abord son empire suprême par les Loix qu'il prescrit aux premiers parens du genre humain, & ensuite il leur donne un pouvoir subordonné sur toutes les choses du monde; nos premiers parens n'auroient pû, sans contrevenir au but de cette donation divine, s'ôter l'un à l'autre les choses nécessaires à la vie, moins encore la vie même. Bien loin qu'ils se regardassent & se traitassent en ennemis, nous lisons qu'une amitié réciproque se forma entre eux dès la premiere vûe, & cette amitié ne pouvoit être sans une fidélité & une reconnoissance par où l'amour propre de l'un & de l'autre se manifestât. C'est de cette amitié que vint le désir que l'un & l'autre sentiment firent naître dans leur cœur, de la propagation de l'espece, & ensuite le tendre soin de conserver leurs enfans venus au monde. Il est évident que cette amitié entre Adam & Eve, comme mari & femme, & les sentimens d'une tendresse particuliere pour les enfans qui devoient naître de leur union, renferment l'amour de tous les autres hommes, & par conséquent que

l'état naturel eſt un état de paix entre eux. Développons cette idée.

Dieu n'eut pas plutôt créé le premier homme, qu'il lui donna une compagne formée de ſon propre corps, afin que par-là il fût porté à l'aimer comme priſe de ſa chair & de ſes os. Il la lui attacha de plus par le lien le plus doux. Tous les hommes deſcendus du premier homme ſont freres, même origine, même nature, même ſang; & le Créateur eſt le lien éternel de leur concorde. L'état naturel eſt donc un principe commun d'union & d'amitié parmi les hommes. Dieu n'auroit-il créé les uns que pour tourmenter les plus foibles? & les autres, que pour être maltraités des plus forts?

Deux perſonnes n'ont pû être enſemble ſur la terre, ſans déſirer de s'unir, pour ſatisfaire à des beſoins réciproques, qui rendent la ſociété indiſpenſable. L'union que nous appellons mariage eſt la premiere liaiſon que la nature ait inſpirée aux hommes, & cette liaiſon ne ſubſiſte que par une tendreſſe naturelle. Ces deux perſonnes ſont aſſurément portées par la nature à un état de paix & non à un état de guerre.

De cette union, il vient des enfans, leur foibleſſe leur rend les ſecours néceſſaires, & la nature porte les peres & les meres à les leur donner. Voilà encore un principe d'amitié dans les familles. L'auteur de la nature a exactement proportionné la meſure de la bienveillance entre les membres de chaque ſociété particuliere, au degré de la dépendance où ils ſont l'un de l'au-l'autre. Il n'y a point de plus néceſſaire & de plus abſolue dépendance entre les hommes, que celle d'un enfant en bas âge, par rapport à ſon pere ou à ſa mere; & c'eſt pour cela que la nature a eu ſoin d'inſpirer aux peres & aux meres la plus forte tendreſſe pour leurs enfans, ſentiment qui étoit non-ſeu-

lement

lement d'une néceſſité abſolue pour la conſervation des enfans deſtitués de toute autre ſecours, mais qui produit encore de la part des enfans un retour agréable de ſoins & d'aſſiſtance dans la vieilleſſe & dans l'infirmité des peres & des meres.

Les mêmes ſecours que les membres de famille doivent recevoir les uns des autres, les familles ſe les rendent l'un à l'autre, il a fallu qu'elles ſe les rendiſſent pour ſe garantir réciproquement des bêtes féroces, pour avoir les néceſſités de la vie, & pour pourvoir à des beſoins reſpectifs par des offices communs. C'eſt un troiſiéme principe d'union.

Enfin, on peut compter pour le quatriéme les motifs que les hommes ont eu de former des ſociétés civiles; dès que les familles ſe ſont multipliées.

Il n'y a rien en tout cela qui ne nous apprenne que nous ſommes nés pour vivre les uns avec les autres, que nous devons nous ſervir les uns les autres, & que nous ſommes dans l'obligation & dans la néceſſité de nous rendre de bons offices. La guerre eſt ſemblable à la maladie; & la paix à la ſanté. L'inclination que la nature donne à l'homme pour ſa conſervation, eſt un principe néceſſaire de paix qui le porte à éviter la guerre, puiſque la paix contribue à ſa conſervation, & que la guerre le détruit.

XV. L'opinion contraire réfutée par la conduite même de ceux qui tiennent cette opinion.

On pourroit au reſte réfuter l'opinion de Hobbes par lui-même & lui dire : Vous qui vous déclarez contre tout principe de Religion & de Morale, qui niez qu'il y ait dans le cœur de l'homme une affection naturelle & ſociable, & qui dites qu'un homme eſt un loup pour un autre homme (*a*), pourquoi ſociable dans le fond, vous donnez-vous tant de peine pour inſtruire les hommes & les délivrer de tous les ſujets de crainte

(*a*) *Homo homini lupus*. C'eſt une eſpece de Proverbe qu'on trouve dans Plaute Aſin. Act. II, Scen. IV.

& de tous les maux que produiſent, ſelon vous, une fauſſe idée de gouvernement & l'attachement à un certain culte ? Pourquoi, dans la pratique, êtes-vous ſi différent de ce que vous voulez paroître dans la ſpéculation ? Que vous fait notre erreur ? Que prétendez-vous gagner à nous en tirer ? D'où vous vient ce zéle ? S'il n'y a en vous ni bonté ni humanité, pourquoi entreprenez-vous de nous garantir des maux qui nous menacent ? Connoiſſez par votre propre expérience, qu'il y a un fond d'humanité dans le cœur de tous les hommes, qu'ils ſont naturellement ſociables, que les paſſions ſeules les empêchent de remplir les devoirs de la Juſtice, & que, quelque ſauvage que doive paroître la Philoſophie de ceux dont vous avez imité les erreurs, ils étoient dans le fond auſſi ſociables qu'on pouvoit le déſirer.

XVI. Nos paſſions ſeules troublent l'état de paix où nous ſommes nés.

Il faut néanmoins l'avouer, la paix de l'état naturel eſt aſſez foible & aſſez mal aſſurée, ſi quelque conſidération ne la fortifie. La raiſon nous dit que nous devons vivre en paix avec nos ſemblables ; mais l'avarice qui ſe refuſe l'uſage même des choſes qu'elle recherche avec tant d'empreſſement, & l'ambition qui employe continuellement comme moyen ce qu'elle s'étoit d'abord propoſée comme fin, troublent cette paix. Dès les premiers tems, les hommes ſe ſont fait la guerre. D'abord, on ne ſe battoit qu'à coup de poing, on ſe ſervit enſuite de bâtons, enfin on inventa les armes d'airain & de fer, tant offenſives que défenſives (*a*). Pour mettre hors d'inſulte les lieux

(*a*) Cum prorepſerunt primis animalia terris,
Mutum & turpe pecus, glandem atque cubilia propter,
Unguibus & pugnis, dein fuſtibus, atque ita porro,
Pugnabant armis quæ poſt fabricaverat uſus.
Horat. Lib. I. Sat. III.

qu'on habiteroit, on fit des rétranchemens, & chacun imagina quelque nouveau moyen de ſe défendre ou d'attaquer avec avantage. De-là vinrent ces piques, ces épées, ces javelots, ces caſques, ces boucliers, ces boulevarts, ces tours, ces machines de guerre que la néceſſité ou la cupidité firent naître. Bientôt d'une paſſion inſenſée, digne des ſeules bêtes, les hommes firent une vertu, ils attacherent la ſupériorité de la gloire au métier des armes.

Des déſirs déréglés portent l'homme à agir contre ſes propres lumieres, & à trahir lui-même ſes plus chers intérêts. Nos paſſions ſont ſi fortes que la Doctrine de Jeſus-Chriſt, toute Sainte qu'elle eſt, n'a pû même bannir l'injuſtice du milieu des Chrétiens. Cette Doctrine ne reſpire par-tout qu'humilité, que mépris des richeſſes; & l'on ne voit ſouvent parmi les hommes que perfidie, artifice, embuches, extorſions, guerres. Les déſerts, les montagnes, les rivieres, les fleuves, les mers mêmes qui les ſéparent, ſont des barrieres impuiſſantes que l'ambition franchit.

Mais cela n'empêche pas que l'état naturel ne ſoit un état de paix. Le bonheur que tous les hommes ſouhaitent & qu'ils cherchent naturellement, eſt incompatible avec la guerre, & ne ſe peut trouver que dans la paix. L'humanité nous porte à obſerver les Loix, & ce ne ſont que nos paſſions qui nous portent à les violer. L'injuſtice ſeule nous met dans l'état de la guerre, en nous éloignant de la route que la raiſon nous indique. Il n'eſt point d'homme qui ne préfere la paix à la guerre, tant qu'il ſuit l'impreſſion de la lumiere naturelle.

SECTION III.

Les hommes doivent-être justes les uns envers les autres.

XVII. Qu'est-ce que la Justice.

LA Justice, dont je traite ici, est un sentiment d'équité qui nous fait agir avec droiture, & rendre à nos semblables ce que nous leur devons.

Les Jurisconsultes distinguent deux sortes de Justice; ils appellent l'une *commutative;* c'est celle qui met de la droiture dans le commerce qu'ont les hommes les uns avec les autres; & l'autre *distributive*; c'est celle qui regle sur l'équité la décision de leurs différens. La premiere est celle des particuliers; l'autre est celle des Souverains & des Magistrats.

XVIII. De la Justice commutative.

La droiture qui est la base de la Justice commutative a deux parties : la sincerité dans les paroles, & la bonne foi dans les Traités. La sincérité fait naître la confiance mutuelle, si nécessaire entre les membres d'une même société. La bonne foi dans les Traités, la conserve & la maintient.

XIX. De la Sincérité.

Si nos ames étoient de purs esprits, dégagés des liens du corps, l'une liroit au fond de l'autre; les pensées seroient visibles, on se les communiqueroit sans le secours de la parole, & il ne seroit pas nécessaire alors de faire un précepte de la sincerité. C'est pour suppléer, autant qu'il en est besoin, à ce commerce de pensées dont nos corps gênent la liberté, que la nature nous a donné le talent de proférer des sons articulés. La langue est un truchement par le moyen duquel les ames s'entretiennent ensemble; elle est coupable si elle les sert infidélement, ainsi que le feroit un interprete imposteur qui trahiroit son ministere.

Loin de nous ces rafinemens de duplicité, ces équivoques, ces ſubterfuges, ces reſervations mentales, plus propres à multiplier les menſonges qu'à les faire éviter. On ment toutes les fois qu'on donne lieu volontairement à autrui de croire vrai ce qu'on ſçait être faux, ou de croire faux ce qu'on ſçait être vrai.

La morale de la plupart des gens, en fait de ſincérité, n'eſt pas rigide. On ne ſe fait point une affaire de trahir la vérité par intérêt, ou pour ſe diſculper, ou pour excuſer un autre. On appelle ces menſonges *officieux*; on les fait, dit-on, pour avoir la paix, pour obliger quelqu'un, pour prévenir quelque accident. Miſérable prétexte! Il n'eſt jamais permis de faire un mal pour qu'il en arrive un bien. La bonne intention ſert à juſtifier les actions indifférentes; mais n'autoriſe pas celles qui ſont déterminément mauvaiſes.

On paſſe auſſi légerement ſur des menſonges badins, les hiſtoriettes feintes, les nouvelles controuvées. Ce ſont, à ce qu'on prétend, des plaiſanteries qui ne nuiſent à perſonne. Quelle biſarre apologie! Une action eſt-elle donc innocente, pour ne pas renfermer deux crimes?

Pour la calomnie, c'eſt un menſonge odieux que chacun réprouve & déteſte, ne fut-ce que par la crainte d'en être quelque jour l'objet; mais ſouvent tel qui la condamne, n'en eſt pas innocent lui-même; il a rapporté des faits avec infidélité, les a groſſis, altérés ou changés, étourdiment peut-être, & par la ſeule habitude d'orner ou d'exagérer ſes récits. Un moyen ſûr, & le ſeul qui le ſoit, pour ne point calomnier, c'eſt de ne jamais médire.

Tranſportez-vous en eſprit dans quelque monde imaginaire où vous ſuppoſerez que les paroles ſont toujours l'expreſſion

fidéle du ſentiment & de la penſée ; où l'ami, qui vous fera des offres de ſervice, ſoit en effet rempli de bienveillance ; où l'on ne cherche point à ſe prévaloir de votre crédulité pour vous repaître l'eſprit de fables ; où la vérité dicte tous les diſcours, les récits & les promeſſes ; où l'on vive par conſéquent ſans ſoupçons & ſans défiance, à l'abri des impoſtures & des tromperies, des ruſes & des ſtratagemes, des trahiſons, des perfidies, & des délations calomnieuſes. Quel délicieux commerce, que celui des hommes qui peupleroient cet heureux globe! Vous voudriez que celui que vous habitez, jouît d'une pareille félicité : Eh bien, contribuez-y de votre part, & commencez par être vous-même, droit, ſincere & véridique.

XX. De la bonne foi.

Il eſt inutile de définir ce que c'eſt que la bonne foi : ceux même qui en ſont les moins pourvus, ne l'ignorent pas, & ne ſeroient pas fâchés que tous les autres en euſſent, pour les tromper plus à leur aiſe ; car on n'eſt pas fourbe à crédit, c'eſt toujours par quelque vûe d'intérêt qu'on trompe.

XXI. De la Juſtice diſtributive.

Si tous les hommes étoient équitables, on n'auroit pas beſoin de la Juſtice diſtributive ; c'eſt une digue qu'on a oppoſé à leurs injuſtes procédés. Il a fallu remonter aux Loix innées de la Juſtice, & la balance en main terminer les conteſtations & punir les attentats.

Comme il ne ſuffit point à un Légiſlateur d'être ſage & judicieux, s'il n'a auſſi une autorité ſuffiſante pour faire exécuter ſes Loix, on a déferé la Puiſſance Légiſlative à ceux d'entre les hommes qui avoient déja ſur les autres une prééminence reconnue. La Juſtice diſtributive a été l'appanage des Souverains.

Afin qu'elle ne fût point arbitraire, ils publierent des Ordonnances ſolemnelles, pour ſervir au Reglement des différends

les plus ordinaires dans la société, & réprimerent l'audace des méchans, en les intimidant par la crainte des supplices ou de l'ignominie. S'il survenoit quelques cas, qui n'eussent point été prévûs, ils en tiroient la décision de cette même équité naturelle qui leur avoit dicté les Loix générales. Ils rendoient alors la Justice en personne, & la rendoient sur le champ.

Surchargés dans la suite d'un plus grand nombre d'affaires, par l'accroissement de leur domination, ou distraits du soin de la Police, par le commandement des armées, ils en remirent l'exercice entre les mains de Juges subordonnés, qu'ils revêtirent pour cet effet d'une partie de leur autorité. On appella ces Juges commis par les Souverains, des Magistrats ; & ce sont ces Magistrats qui administrent à présent la Justice.

Distribuer la Justice aux Plaideurs, la distribuer avec diligence, la distribuer sans acception de personnes, en se conformant aux regles que les Législateurs ont établies, est le devoir de tous les Juges de la terre. Il n'est dans le monde que les Souverains qui puissent user d'indulgence dans leurs Jugemens, & faire grace ; encore ne le peuvent-ils pas faire au préjudice de l'une des Parties. Le simple Magistrat n'est jamais en droit de le faire ; il n'a d'autorité que celle qu'il tire de la Loi, dont il n'est que le dépositaire & l'organe. S'il s'en écarte par quelque motif que ce soit, il passe son pouvoir, c'est un prévaricateur.

XXII. Le bien & le mal moral sont fondés sur la nature des choses.

Les hommes sont convaincus, par leur propre sentiment, que le plaisir & la douleur, la félicité & la misere, différent très-réellement les uns des autres. On peut regarder ce sentiment comme un principe évident dont tous les hommes conviennent, & l'on ne peut réfuser d'admettre pour véritables toutes les conséquences qu'on en peut tirer en raisonnant juste. Telles sont celles qui suivent.

Si la félicité est plus digne de notre choix, que la privation ou que la misere, il s'ensuit que lorsqu'il se présente à notre choix deux plaisirs, dont l'un est plus grand que l'autre, & que nous sommes obligés de renoncer à l'un pour obtenir l'autre, la nature même des choses demande que le plus grand plaisir ait la préférence sur le moindre. La raison en est que, quoique le moindre plaisir soit désirable par lui-même, il cesse de l'être dès qu'il entre en concurrence avec un plus grand, dont la jouissance est incompatible avec la jouissance du moindre. Si nous devons rechercher le plaisir parce qu'il nous rend heureux, il est raisonnable de préferer le plus grand qui nous rend plus heureux, à moins que quelque autre considération n'influe sur notre choix. De même, si la misere nous rend malheureux, il s'ensuit que lorsqu'il se présente deux maux, & que nous sommes obligés nécessairement d'opter, la raison exige que nous choisissions le moindre, notre propre intérêt nous portant à éviter tout ce qui peut nous rendre malheureux. Ce même intérêt doit toujours nous porter à choisir le moindre de deux maux, afin de nous rendre moins malheureux, autant que cela dépend de nous.

Si la félicité est par elle-même agréable & délicieuse, & si la misere est affligeante & triste, il s'ensuit que l'action qui procure de la félicité à autrui, est préférable, selon la nature des choses, à celle qui produit de la misere ; que la premiere est une bonne action, & l'autre une méchante action.

Si la félicité pour nous-mêmes doit être l'objet de notre choix, parce qu'elle est agréable, elle le doit être aussi par la même raison, pour nos semblables, & s'il est juste & raisonnable d'éviter pour nous-mêmes la misere, parce qu'elle nous nuit & nous afflige, il est aussi raisonnable d'en garantir

les

les autres, autant qu'il nous eſt poſſible. C'eſt une mauvaiſe action que de leur cauſer de la miſere, parce qu'elle ne leur nuit pas moins qu'à nous, & qu'il eſt auſſi raiſonnable que les autres ſoient heureux, qu'il l'eſt que nous le ſoyons nous-mêmes.

Si l'objet de notre choix eſt le bonheur, & s'il eſt auſſi raiſonnable que je ſois heureux, qu'il l'eſt que tout autre individu le ſoit, il ſuit qu'il eſt raiſonnable de préferer ma propre félicité à celle d'un autre, lorſqu'il eſt impoſſible que lui & moi ſoyons heureux en même-tems. La raiſon en eſt, que notre propre bien nous touchant de plus près, nous étant plus cher que le bien de tout autre individu, & moi ayant autant de droit qu'aucun autre à la félicité, nous ne faiſons rien que de juſte & de raiſonnable, lorſque nous préferons notre bien à celui de tout autre individu, dans le cas où il eſt néceſſaire que l'un ou l'autre ſoit privé de ce bien.

Si le plus grand bien doit être préféré au moindre, les conſéquences ſuivantes ſont inconteſtables, ſçavoir que la félicité publique doit être preferée à celle de quelque particulier que ce ſoit, & qu'une félicité générale doit être auſſi préférée à celle qui eſt bornée.

Toutes ces conſéquences réſultent évidemment du principe; & s'il arrive que, dans les diverſes combinaiſons des cas qui peuvent ſe préſenter, les hommes viennent à tirer de fauſſes concluſions, d'où il naiſſe des opinions différentes touchant le bien & le mal moral des actions particulieres, on n'en doit conclure autre choſe, ſinon que les hommes, ſur cet article comme ſur tout autre, ſont ſujets à l'erreur; mais cette conſidération ne ſçauroit affoiblir les preuves qu'on vient de donner, que le bien & le mal moral ſont fondés ſur la nature des choſes.

Les actions morales étant, de leur nature, bonnes ou mauvaises, deviennent par cette raison l'objet de notre approbation ou de notre aversion ; & par cela même rendent l'Agent l'objet de leur approbation ou de l'aversion de tout autre Agent moral. Elles excitent la bienveillance, ou la haine à son égard, selon que le bien ou le mal résulte de ses actions.

Toutes les créatures douées de sensation ont été créées pour être heureuses, & par conséquent la félicité de chaque créature doit être l'objet que chacune doit se proposer. Mais quoique le désir de notre propre félicité nous soit essentiellement naturel, celui de la félicité d'autrui l'est aussi, car si la félicité est désirable pour nous, nous devons aussi la desirer pour autrui. Nous sommes non-seulement convaincus, par le plaisir qu'elle nous donne, qu'elle en doit aussi donner aux autres, mais nous sommes encore disposés à la leur communiquer : d'où il suit que l'amour d'autrui, de même que l'amour propre, entre dans notre constitution naturelle. Cela paroît par l'émotion & le chagrin que nous sentons comme malgré nous, en voyant souffrir nos semblables. Ces deux amours sont en nous deux principes d'action, distincts & indépendans l'une de l'autre. L'homme est capable de se porter à chercher sa félicité, sans aucun égard à celle d'autrui, & de chercher la félicité d'autrui, sans aucun égard à la sienne propre.

Quoiqu'il soit aussi impossible à l'homme de préferer le mal au bien, que de trouver doux ce qui est amer, il peut néanmoins préférer le bien public au sien propre, lorsque les deux biens sont incompatibles. L'amour propre & celui de bienveillance étant, comme nous avons dit, deux principes d'actions dans l'homme, distincts & indépendans l'un de l autre, il peut suivre l'un & réprimer l'autre selon son bon plaisir. L'homme

peut s'abandonner aux mouvemens de ſon amour propre, juſqu'à ne point ſentir ceux de ſon affection pour les autres, & ne chercher que ſon propre bien ſans penſer à celui d'autrui. Mais le même homme eſt encore capable de réprimer ſon amour propre, juſqu'au point qu'il ne cherche que le bien des autres, ſans aucun égard au ſien particulier, lorſque les deux biens ſont incompatibles. Quoique le bien public ſoit ſi étroitement uni au bien de chaque particulier, que l'homme ne peut travailler d'une maniere raiſonnable à ſa félicité propre, ſans travailler en même-tems à celle du public, ni procurer la félicité des autres, ſans s'en procurer à ſoi-même, cela ne prouve point que l'un des deux principes ſeulement, c'eſt-à-dire, ou l'amour de bienveillance ou l'amour propre, ſoit le ſeul motif qui fait agir l'homme. Il eſt vrai que ces deux principes s'introduiſent mutuellement l'un l'autre dans ſon ame, & contribuent chacun à ſe fortifier mutuellement; mais comme ils ſont diſtincts & entierement différens, ils ſont ſans ceſſe dans l'homme deux principes d'action qui différent l'un de l'autre.

Si l'on oppoſoit à cela que, puiſque l'homme ne peut raiſonnablement travailler au bien des autres, ſans ſe procurer du plaiſir à ſoi-même, il ſuit que l'amour & l'intérêt propre eſt en lui le ſeul principe qui le fait agir, on pourroit retorquer l'argument en diſant que puiſque l'homme ne ſçauroit travailler au bonheur des autres, ſans ſe procurer le ſien propre, il ſuit que l'amour de bienveillance eſt en lui le ſeul principe qui le fait agir; mais ni l'une ni l'autre de ces choſes n'eſt vraie.

Quoique les actions de bienveillance donnent à l'homme du plaiſir & de la ſatisfaction, ce plaiſir n'eſt que le réſultat, & non la raiſon ou le fondement de ces actions; de même que, quoique l'homme, en travaillant à ſa propre félicité d'une ma-

niere raisonnable, donne du plaisir aux autres, le plaisir des autres n'est pourtant pas le fondement ou la raison, mais seulement le résultat de son action. L'amour propre & celui de bienveillance pour autrui nous étant également naturels, nous sommes naturellement portés à procurer le bien des autres, & le notre propre séparément ; & lorsque ces deux biens sont incompatibles, & que nous sommes obligés d'opter, la raison doit déterminer notre choix.

XXIII. Rien de tout ce qui n'est pas juste ne doit être regardé comme utile.

Tous les hommes veulent naturellement être heureux ; & par une conséquence nécessaire, ils cherchent naturellement ce qui leur est utile ; mais comme ils ne s'accordent pas sur ce qui peut les rendre heureux, ils ne s'accordent pas non plus sur ce qu'ils appellent utile. Ce qui est utile selon les uns, c'est ce qui peut leur faire connoître la vérité ou leur inspirer la vertu ; & ce qui l'est selon les autres, c'est ce qui peut établir leur fortune ou leur donner du plaisir. Cette différence de sentimens ne vient que de la différente maniere dont ils se regardent eux-mêmes ; & pour les mettre tout d'accord, il n'y auroit qu'à les faire convenir de ce qu'ils sont véritablement. S'il est vrai que ce qui s'appelle *Nous*, c'est notre esprit & notre cœur, il s'ensuit que les intérêts de notre cœur & de notre esprit sont nos véritables intérêts ; & que nous ne devons appeller utile que ce qui va à perfectionner l'esprit par les lumieres de la vérité, & le cœur par les sentimens les plus purs de la vertu ; & qu'ainsi tout ce qui est capable d'aveugler l'esprit & de corrompre le cœur, bien loin de pouvoir être regardé comme utile est pernicieux, quelque agréable qu'il paroisse. C'est ainsi que tous les hommes en jugeroient s'ils se souvenoient de ce qu'ils sont. S'il y en a donc qui jugent autrement, & qui appellent utile tout ce qui peut leur donner du plaisir ou leur procurer des biens ou

de la confidération, quelque tort qu'il puiffe faire à leur cœur ou à leur efprit, c'eft qu'ils ne fe fouviennent plus de ce qu'ils font, & qu'au lieu de fe regarder par le fond de leur nature, ils ne fe regardent que par les dehors, par leurs fens, par le perfonnage qu'ils font dans le monde, & qu'ils font tellement diffipés & livrés aux chofes fenfibles, qu'ils oublient qu'ils ont un cœur & un efprit, & qu'ils ne font au monde que pour travailler à rendre l'un & l'autre tels qu'ils doivent être.

Rien n'eft utile que ce qui tend à nous rendre heureux. La fuprême utilité, c'eft le fouverain bonheur, & c'eft à ce bonheur, que fe rapporte, comme à fa fin unique, tout ce qui mérite le nom d'utile; tout ce qui n'y tend pas eft indigne de ce nom. Or ce qui eft injufte, loin d'y tendre, nous en détourne, car ce qui eft injufte eft contraire au vouloir divin. Il n'eft pas poffible que nous foyons heureux en réfiftant à ce vouloir, puifqu'il a précifément notre félicité pour objet. Tous préceptes font des leçons qui nous apprennent à être heureux: or Dieu veut que nous foyons juftes. Donc il n'eft point de véritable bonheur pour quiconque ne l'eft pas. Donc une action qui bleffe la Juftice, étant contraire à la volonté de Dieu, elle l'eft auffi à notre félicité; & par conféquent, loin de nous être utile, elle nous eft préjudiciable & funefte. Mais les hommes charnels & groffiers, qui ne s'occupent que du préfent, qui ne voyent que par les yeux du corps, qui n'eftiment le mérite des actions qu'à raifon du profit qui en revient, ne laiffent pas d'établir une diftinction entre la Juftice & l'utilité. Tous les jours ils mettent en balance l'utile avec l'honnête; & c'eft toujours ce dernier qui eft facrifié à l'autre, lorfque l'utilité prétendue leur paroît mériter quelque confidération. Ils la fuppofent importante, à proportion de la vehemence de leurs défirs; auffi

n'ont-ils d'égard pour la Juſtice, qu'autant qu'ils comptent y gagner, ou du moins n'y rien perdre, toujours prêts à revenir ſur leur pas, pour préférer l'utile, ſi l'équité les expoſe à quelque danger, ou peut leur coûter quelque perte. De-là, ces démêlés d'intérêt que ſuſcitent & entretiennent entre des Concitoyens l'avidité des richeſſes & la mauvaiſe foi. De-là, tous les crimes qui ont inondé le monde. Cette préférence qu'on donne à l'utile ſur l'honnête, eſt la ſource de tous les procès injuſtes, & la cauſe de tous les forfaits.

Ce qui n'eſt pas juſte, ne le regardons point comme utile. La Juſtice doit être la regle de la conduite de tous les hommes. C'eſt la raiſon, c'eſt l'équité toute pure qui doit regler leurs démarches. L'eſprit de cet Univers, dit un Empereur Philoſophe (*a*), eſt un eſprit de ſociété, il aime l'ordre & la raiſon, & il ſe dit à lui-même qu'il doit examiner comment il s'eſt gouverné envers les Dieux, envers ſon pere, ſa mere, ſes freres, ſa femme, ſes enfans, ſes Précepteurs, ſes Gouverneurs, ſes amis, ſes Courtiſans, ſes domeſtiques. Cet Empereur pouvoit ajouter, & avec ſes Sujets, car un bon Prince (& celui-là l'étoit) ſe doit rendre un compte encore plus ſevere de ſa conduite envers ſes ſujets, que de ce qu'il a fait à ſes enfans, à ſes amis, à ſes domeſtiques.

Nous ſommes nés pour notre patrie & pour nos amis, auſſi bien que pour nous mêmes; & ſi les productions de la terre ſont pour les hommes, les hommes eux-mêmes ſont les uns pour les autres, c'eſt-à-dire pour s'entraider & pour ſe faire du bien les uns aux autres. Nous devons tous entrer dans les deſſeins de la nature & ſuivre ſa deſtination, mettant chacun du nôtre dans le fonds de l'utilité commune, par un commerce

(*a*) Marc Antonin, Liv. V de ſes Réflexions morales.

réciproque & perpétuel d'offices & de ſervices, n'étant pas moins empreſſés à donner qu'à recevoir, & employant non-ſeulement nos ſoins & notre induſtrie, mais nos biens même, à ſerrer, pour ainſi dire, de plus en plus les nœuds de la Société humaine (*a*).

La néceſſité de la Juſtice que nous nous devons à nous-mêmes, & que nous devons aux autres, eſt ſi grande & ſi univerſelle, que les brigands mêmes qui ne vivent que de crimes & de rapines, ne ſçauroient ſubſiſter entre eux ſans quelque ſorte de juſtice; car ſi quelqu'un de ces malheureux qui volent en commun, mettoit à part quelque portion du butin, ou l'ôtoit aux autres de force, il ſe mettroit hors d'état de pouvoir être ſouffert dans la ſociété même la plus infame de toutes. Un Chef de Pirates qui ne garderoit pas l'équité dans le partage des priſes, ſeroit infailliblement aſſaſſiné ou abandonné par les autres. Auſſi dit-on que les brigands ont entre eux de certaines Loix qu'ils obſervent inviolablement (*b*).

XXIV. L'inobſervation de la juſtice livre à un trouble & à des agitations qui ſont, dès cette vie, la punition du crime.

L'inobſervation de la Juſtice livre ceux qui la violent à une ſyndéreſe qui dès cette vie fait le châtiment des méchans. En ſondant l'ame des tyrans, on y découvre des bleſſures incurables; & le corps n'eſt pas déchiré plus cruellement dans la torture, que l'eſprit des méchans par le reproche continuel du crime (*c*). Un homme coupable d'un crime, eſt continuelle-

(*a*) *Cicer. Off. Lib. I, Cap. VII.*

(*b*) *Cujus (juſtitiæ) tanta vis eſt ut nec illi quidem qui maleficio & ſcelere paſcuntur, poſſint nullâ particulâ juſtitiæ vivere : nam qui eorum cuipiam qui unà latrocinantur, furatur aliquid aut eripit, is ſibi ne in latrocinio quidem reliquit locum : illi autem qui Archipirata dicitur, niſi æquabiliter prædam diſpertiat, aut interficiatur à ſociis, aut relinquatur. Quin etiam leges latronum eſſe dicuntur, quibus pareant, quas obſervent.* Cicer. Off. Lib. II, Cap. XI.

(*c*) *Facinora ac flagitia ſua ipſi quoque in ſupplicium verterant..... Si recludantur tyrannorum mentes, poſſe adſpici laniatus & ictus ; quando ut corpora verberibus, ita ſævitiâ, libidine, malis conſultis animus dilaceretur. Quippe Tiberium non fortuna, non ſolitudines protegebant, quin tormenta pectoris, ſuaſque ipſe pœnas fateretur.* Tacit. Annal. Lib. VI.

ment affligé par la mémoire du paſſé & par la crainte de l'avenir, pourvu qu'il conſerve encore quelques reſtes de Religion & de ſens commun. Le jugement de la conſcience eſt armé de fouets pour chaſſer la méchanceté (*a*). Un tyran qui ravit à autrui la tranquillité & le repos, s'ôte à lui-même les biens dont il prive les autres; & les gênes & les plaies de ſon ame qui le tourmentent nuit & jour, vengent les Loix des atteintes qu'il y donne (*b*). Dans quel effroi de Dieu & des hommes ne vit-il pas! Dans quelle mélancolie n'eſt-il pas plongé! Quelque part qu'il aille, de quelque côté qu'il ſe tourne, en quelque endroit qu'il jette les yeux, tout ce qui s'offre à lui, tout ce qu'il voit, tout ce qui l'environne à ſes côtés, ſur ſa tête, ſous ſes pieds, tout ſe préſente à lui ſous une forme effroyable & menaçante. Les paſſions ſont, par leur violence, le tourment de ceux qu'elles poſſédent; & les remords, les troubles, les allarmes dont elles ſont ſuivies, en ſont dans ce monde même une juſte punition. Ce ſont chez les Poëtes les furies qui pourſuivent *Oreſte*, les vautours qui dévorent *Promethée*, c'eſt la roue d'*Ixion*, la ſoif qui tourmente *Tantale*, le tonneau des *Danaïdes*.

Les anciens introduiſoient des furies ſur leur ſcene, comme nous en introduiſons ſur la nôtre. Cet uſage des anciens fournit à l'Orateur Romain une belle reflexion, & il ne tient qu'à nous que dans nos Spectacles nous n'en faſſions une pareille.

(*a*) : : : : Cur tamen hos tu
Evaſiſſe putes, quos diri conſcia facti,
Mens habet attonitos & ſurdo verbere cædit;
Occultum quatiente animo tortóre flagellant.
Juvenal. Sat. XIII. Vers 193 & ſeq.

(*b*) *Animus Diis hominibuſque infeſtus; neque vigiliis, neque quietibus ſedari poteſt.* Salluſt.

Ne

Ne vous imaginez pas (disoit-il) comme vous le voyez souvent aux Spectacles, qu'un homme coupable d'impiété ou de quelque autre attentat, soit réellement agité & saisi d'effroi par les torches ardentes des furies. Le scélerat est tourmenté par ses propres fraudes, poursuivi par ses frayeurs, agité par ses fureurs, bourrelé par ses noirs projets, déchiré par ses remords. Voilà les furies domestiques qui s'attachent pour toujours aux impies, & qui jour & nuit vengent par des cruels mais justes supplices, le sang des peres sur des fils parricides (*a*).

La justice & l'injustice, la vertu & le vice ne sont pas des choses qui dépendent de la volonté arbitraire des Legislateurs humains ; elles sont aussi fixes & aussi distinctes que le mal ou que le bien qu'elles apportent à la société.

XXV. Le soin que les méchans prennent de cacher le violement de la loi naturelle, est une marque certaine de leur injustice.

Il y a dans tous les cœurs un sentiment général d'humanité, indépendant de l'éducation, de l'opinion, de toutes les institutions arbitraires des hommes : or ce sentiment naturel qui nous intéresse au sort des autres hommes, & qui, à la vûe de nos semblables, excite en nous des mouvemens de compassion & de tendresse, renferme tous les devoirs de la *socialité*. Ce sentiment n'est pas toujours victorieux des passions, & tous les hommes n'en font pas la regle de leur conduite ; mais il regne en tous les hommes, & il y regne de maniere que celui qui s'en éloigne cache avec soin ses dispositions au vice. La nature a gravé dans le cœur de tous les hommes du respect pour la Justice. Il en est peu qui osent la démentir par leurs discours, & qui la contredisent ouvertement ; mais il en est peu aussi qui

(*a*) *Nolite enim putare quemadmodum in fabulis sæpe numero videtis, eos qui aliquid impiè sceleratèque commiserint, agitari & perterreri furiarum tædis ardentibus, sua quemque fraus & suus terror maximè vexat, suum quemque scelus agitat, amentiaque afficit ; suæ malæ cogitationes conscientiæque animi terrent. Hæc sunt impiis assiduæ domesticæque furiæ, quæ dies noctesque parentum pœnas à consceleratissimis filiis repetunt.* Cicer. pro Roscio Amer, num. 40.

la ſuivent avec fidélité dans leurs actions. Le vice, lors même qu'il triomphe, eſt réduit à ſe déguiſer pour s'attirer une eſtime qu'il n'oſe eſpérer en ſe montrant à découvert; il ſe pare des dehors de la vertu, & le ſoin qu'un homme vicieux prend de cacher ſes vices, eſt par conſéquent un hommage ſecret qu'il rend à la vertu. Le ſang couvre notre front de rougeur, lorſqu'on nous reproche ou que nous rappellons nous-même à notre ſouvenir quelque action illégitime. Le Créateur, dont la ſageſſe eſt infinie, a mis dans le cœur des hommes ce ſentiment de pudeur, pour être en quelque maniere le gardien de la vertu, & pour ſervir de frein à la malice humaine. Ce ne peut être que pour aſſujettir les hommes à regler leur conduite ſur la Juſtice, qu'il leur a imprimé un ſentiment qui ſans cela ne ſeroit d'aucun uſage.

XXVI. La raiſon nous porte à tout ce qui eſt avantageux aux hommes, & nous éloigne de tout ce qui leur nuit.

On peut s'inſtruire du droit naturel par cette ſeule regle. Dès qu'une choſe paroît avantageuſe à la Société humaine en général, ou à quelque homme en particulier, dans quelque état qu'on puiſſe être, elle doit être tenue pour preſcrite par le droit naturel. Dès qu'elle eſt nuiſible, elle doit être réputée défendue par ce même droit. Cela eſt démontré par les conſidérations ſuivantes.

XXVII. Nous ne devons pas faire aux autres ce que nous trouverions injuſte, s'il nous étoit fait à nous-mêmes; & nous devons faire pour les autres, ce que nous ſouhaiterions que les autres fiſſent pour nous. Comment ces deux vérités doivent être entendues.

La raiſon preſcrit à l'homme pour ſon pere, la même obéiſſance qu'il exige de ſes enfans; pour ſon Prince, la même fidélité qu'il ſouhaite de trouver en ceux qui le ſervent, pour ceux qui ſont plus âgés que lui, le même reſpect qu'il attend de ſes cadets; pour ſes Concitoyens, le même zèle qu'il déſire que ſes Concitoyens ayent pour lui.

Zoroaſtre a donné cette inſtruction aux Mages des Perſes; Confucius aux Chinois; Icamamocapac, fondateur de l'Empire du Perou, à ſes Sujets. Les Romains, pluſieurs autres peuples, tous

les Sages du Paganiſme, en ont fait le fondement de leurs Loix.

Confucius en avoit bien ſenti l'équité, & il la développe dans ſes Ouvrages, d'une maniere qui ne permet pas de douter qu'il n'en ait été pénétré. « Parmi ceux avec qui vous vivez, dit » ce grand homme, vous avez des Supérieurs, des inférieurs, » des égaux ; il y en a qui vous ont précédé, il y en a qui doi- » vent vous ſuivre ; vous en avez à votre main droite, vous en » avez à votre gauche ; faites réflexion que tous les hommes » ont les mêmes paſſions que vous, & que ce que vous ſou- » haitez qu'ils vous faſſent ou qu'ils ne vous faſſent pas, ils » ſouhaitent que vous le leur faſſiez ou que vous ne le leur faſ- » ſiez point. Ce que vous haïſſez & blâmez dans vos Supérieurs, » gardez-vous bien de le pratiquer à l'égard de vos inférieurs. » Ce que vous haïſſez & blâmez dans vos inférieurs, ne le pra- » tiquez pas à l'égard de vos Supérieurs. Ce qui vous déplaît » dans la vie de vos ancêtres, évitez-le, pour n'en pas donner » l'exemple à votre poſtérité. Enfin, ce que vous blâmez à l'é- » gard de ceux qui ſont à votre main droite, ne le pratiquez pas » à l'égard de ceux qui ſont à votre main gauche ; & ce que vous » blâmez dans ceux qui ſont à votre main gauche, gardez-vous » bien de le pratiquer à l'égard de ceux qui ſont à votre main » droite (*a*) ». Que ce principe eſt lumineux ! Qui eſt-ce qui ne veut pas que les autres s'y conforment envers lui ? Qui n'eſt pas bien aiſe de trouver dans les autres cette exacte fidélité que les autres exigent de lui ? Qui ne croiroit pas avoir ſujet de ſe plaindre de ceux qui y manqueroient.

L'équité naturelle nous oblige de garder envers les autres la même fidélité que nous voulons que les autres pratiquent envers nous ; & de-là naiſſent ces deux propoſitions inconteſtables ;

(*a*) Martinius, *Hiſt. ſinic.*

» Nous ne devons pas faire à autrui ce que nous trouverions » injuste, s'il nous étoit fait à nous-mêmes ; & nous devons » faire pour les autres ce que nous souhaitons que les autres » fassent pour nous ». Ce sont deux maximes évidentes par elles mêmes, & qui rentrent l'une dans l'autre. C'a été pour tout le genre humain, en tout tems, en tout lieu, une instruction de la raison avant que le Droit Divin en ait fait un précepte à tous les hommes (*b*). C'est le premier principe de la morale, & ce premier principe est certain, nécessaire, invariable. Pour connoître ces deux vérités, il ne faut ni promesses ni conventions expresses. La force de cette Loi est plus grande que celle de toutes les conventions, & le principe que je pose peut être conduit jusqu'à la démonstration.

Si l'idée de mal moral, d'offense de Dieu, de péché, d'action mauvaise, est contenue dans l'idée de faire à un autre ce que vous ne voudriez pas qu'il vous fît, n'est-il pas évident que vous ne pouvez pas en user ainsi, sans commettre une action mauvaise? Pouvez-vous douter un instant, avec réflexion, de l'indentité de ces idées? Je vous demande pourquoi vous ne voudriez pas avec raison que quelqu'un en usât avec vous de cette maniere? C'est sans doute, parce que ce traitement seroit un mal pour vous, un mal qu'on vous feroit sans raison, sans autorité, sans en avoir droit, & contre le droit que vous avez de n'être pas ainsi traité; car c'est ce que la Loi défend, fondée sur le principe naturel & invariable rapporté. Donc celui qui agiroit de cette sorte, agiroit sans raison & même contre la raison, violeroit votre droit, le droit commun à tous les hommes. Donc en vous faisant ce mal dans les circonstances marquées, il feroit mal, il seroit injuste, il pécheroit. S'il se

(*a*) Matth. VII, 12.

rend coupable par cette conduite, comment en l'imitant pourriez-vous être innocent ? Donc il eſt métaphyſiquement vrai, certain, évident, qu'il n'eſt pas permis de faire à un autre ce que nous ne voudrions pas qu'il nous fît. Nous avons dans cette vérité un premier principe de morale, auſſi inébranlable, auſſi clairement connu par les idées, que les premieres & les plus ſimples vérités de la Géometrie.

C'eſt l'intérêt qui offuſque les lumieres de la raiſon. Nous décidons habilement les queſtions où nous ne prenons aucune part, mais toute notre pénétration nous abandonne dans une déciſion qui peut nous faire gagner ou perdre quelque choſe. La précipitation & la prévention font le même effet que l'intérêt perſonnel ; mais l'intérêt & les paſſions à part, l'homme injuſte juge exactement ſelon les regles de la Juſtice, & l'intempérant ſelon celles de la modération & de la ſageſſe. Tout vicieux a de juſtes idées des choſes ſur leſquelles la paſſion ne le prévient pas, car la juſtice & la raiſon ont une évidence qui les fait reconnoître par tout. Le malheur eſt que chacun conçoit aſſez communément les choſes ſelon qu'elles lui conviennent. Nous ſentons tout autrement ce qui nous arrive de bien ou de mal, que ce qui arrive aux autres. Nous voyons l'un de fort près, & l'autre ne nous paroît que comme dans un éloignement qui diminue merveilleuſement les objets. Chacun ſe flatte ordinairement d'avoir la raiſon de ſon côté, & néanmoins la vraie raiſon n'eut jamais cette double face. Soyons en garde contre la pente que nous avons à recevoir ſans examen ce qui eſt à notre avantage. Le doute ſeul qu'on forme ſur la juſtice de ce qu'on veut faire, eſt un ſigne certain qu'on y entrevoit quelque ſorte d'injuſtice. Lorſque nous doutons ſi ce que nous voulons faire aux autres eſt conforme ou contraire au

droit naturel, nous n'avons qu'à ſuppoſer que nous ſommes à leur place, moyennant quoi l'amour propre & les paſſions qui faiſoient pencher la balance d'un côté, paſſant pour ainſi dire de l'autre, nous voyons clairement quels ſont les conſeils de la raiſon, & à quoi elle nous porte.

Ce principe : *Nous ne devons pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît à nous-mêmes*, eſt évident, nous venons de le voir ; mais ce ſeroit faire un étrange abus des mots, & abandonner abſolument le ſens de ce principe, que de l'entendre des volontés injuſtes. Il ne faut l'appliquer qu'aux volontés juſtes, qu'à ce que fondés en raiſon nous ne voudrions pas qu'on nous fît. Un Juge condamne à mort des criminels, des voleurs, des meurtriers, des rebelles. Il eſt certain que s'il ſe trouvoit à leur place, il voudroit n'être pas condamné, il ſouhaiteroit qu'on lui ſauvât la vie, il fait donc à ces criminels ce qu'il ne voudroit pas qu'ils lui fiſſent ; & cependant il agit avec équité, c'eſt parce que les criminels dont on parle ne ſont pas équitables, de vouloir qu'on leur ſauve la vie. C'eſt parce qu'on ne leur fait ſouffrir que ce qu'ils feroient ſouffrir à leur Juge, s'il étoit à leur place & que le Juge fût à la leur. Il n'y a aucun criminel qui ne condamnât ceux qui auroient commis les mêmes crimes ; ce n'eſt que l'amour de la vie, qui lui fait ſouhaiter que les Loix ne ſoyent pas exécutées contre lui. Tous les coupables ſçavent en leur conſcience que s'ils étoient en la place du Juge, ils ne ſouffriroient pas que les vols, les meurtres, & les ſoulevemens demeuraſſent impunis : ainſi on ne les traite que comme ils traiteroient les autres.

Il faut ſouvent réprimander les enfans, les corriger, les punir, ils ne veulent être ni réprimandés, ni punis ; ſi nous

étions à leur place, nous ne le voudrions pas non plus. Nous n'en devons pas moins faire ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît, ni moins les corriger, quoiqu'à leur place, nous ne voulussions pas l'être. C'est qu'alors nous ne voudrions pas ce qu'exigent la raison & l'avantage de la Société. C'est que ces enfans, s'ils étoient à la place de leurs maîtres, feroient à leurs disciples ce que leurs maîtres leur font, & se conduiroient par les motifs légitimes qui reglent la conduite de leurs maîtres.

Par le même principe & par la raison des contraires, il arrive quelquefois que nous devons nous garder de faire aux autres ce que nous voudrions qu'ils nous fissent. Un homme, par exemple, pénétré des maximes du Christianisme, souhaite quelquefois très-sincérement d'être humilié & mortifié par les autres, pour s'affermir dans l'abnégation de soi-même. Doit-il faire aux autres ce qu'il voudroit qu'ils lui fissent? Doit-il les mortifier ou les humilier, parce qu'il ne desire rien davantage pour lui-même? Non sans doute.

Un homme sujet à l'intempérance voudroit que tous ceux avec qui il se rencontre, s'engageassent à boire avec lui à l'excès. Doit-il en user avec les autres, comme il voudroit qu'ils en usassent avec lui? Il est évident que non.

Aristote (*a*) rapporte l'exemple singulier d'une famille où le pere étoit content, pourvu que ses enfans lui fissent les mêmes traitemens que lui-même avoit faits à son pere. L'un des enfans accusé d'avoir porté la main sur son pere: *Je ne suis pas blâmable*, dit-il, *parce que mon pere avoit battu le sien;* & montrant son fils encore jeune: *Quand celui-ci*, ajouta-t-il, *sera en âge, il me battra à son tour; c'est l'usage dans notre famille.* En effet, on y avoit pris son parti là-dessus d'une façon si singu-

(*a*) *Lib. VII. Ethic.*

liere, qu'un pere étant chaſſé de la maiſon violemment par ſon fils : *Holà mon fils*, lui dit-il, *voilà le terme ; je ne chaſſai pas mon pere plus loin.* Etoit-ce donc en cette famille un droit bien établi au fils, de maltraiter ſon pere, ſous prétexte que celui-ci le vouloit bien? Qui voudroit ſe fonder ſur un tel exemple! La regle fondamentale de la morale que j'explique, doit faire regner la Juſtice, & elle laiſſe ſubſiſter tous les devoirs particuliers.

SECTION IV.

Les hommes doivent s'aimer & ſe rendre des ſervices réciproques.

XXVIII. Le droit de l'égalité naturelle ſubſiſte, nonobſtant les changemens que les ſociétés civiles ont introduits.

A Travers ces dépendances qui font des Supérieurs & des inférieurs dans les Sociétés, il ſubſiſte toujours dans tous les hommes une grandeur originaire qui les rend tous égaux. Les diſtinctions que la fortune a établies ne détruiſent point l'égalité de la nature ; & la ſubordination n'empêche point que l'état où les hommes ſe trouvent en tant qu'hommes, ne ſoit immuable : de ſorte que, malgré toutes les inégalités produites par la diverſité des Etats acceſſoires, l'égalité naturelle ſubſiſte toujours invariablement, & convient à chacun par rapport aux autres, dans quelque rang qu'ils ſoyent placés dans l'état civil.

Quelque mépris que nous puiſſent inſpirer les défauts que nous croyons trouver dans les autres hommes, défauts dont l'amour déſordonné nous dit preſque toujours que nous ſommes exempts, nous n'en ſommes pas moins obligés de les regarder comme étant de même nature que nous ; & nous ne ſommes pas moins tenus d'obſerver envers eux les mêmes devoirs de droit

droit naturel, qu'ils ſont obligés de pratiquer envers nous.

Selon l'ordre extérieur, les Grands ſont plus grands que les autres; mais ſelon l'ordre naturel, ils ſont entiérement égaux aux autres. Les ſentimens qui naiſſent de ces deux ordres, doivent ſubſiſter enſemble, & ſi les hommes ſont obligés, pour conſerver l'ordre extérieur, de ſe tenir dans le rang qui leur appartient, ils ne doivent pas laiſſer pour cela de ſe tenir dans une égalité parfaite avec le reſte des hommes, qui les rende doux, compatiſſans, & charitables envers tous. Qu'il eſt difficile d'allier ces ſentimens, quelques conformes qu'ils ſoyent à la raiſon! L'eſprit de l'homme eſt ſi étroit qu'il ne faut preſque rien pour le remplir : ainſi, il arrive d'ordinaire que la qualité de Grand lui fait preſque oublier qu'il eſt homme. Les Grands ne ſe regardent preſque jamais que par l'ordre extérieur, par leurs richeſſes, par leur nobleſſe, par leurs charges; & ils ne regardent de même les autres hommes, que par le dégré d'infériorité où ils ſont à leur égard.

XXIX. La loi naturelle nous oblige d'aimer nos ſemblables, par la raiſon même de l'égalité qui eſt entre nous.

Le premier principe de nos devoirs envers les autres hommes, c'eſt que nous ſommes naturellement égaux. Le même inſtinct nous porte à reconnoître que nous ne ſommes pas moins tenus d'aimer les autres que nous nous aimons nous-mêmes. Voyant toutes choſes égales entre eux, les hommes ne peuvent pas ne pas comprendre qu'il doit y avoir auſſi entre eux une même meſure. Si, conſtitué comme je ſuis, je ne puis éviter de déſirer de recevoir du bien, même par les mains de chaque particulier, autant qu'un autre homme en peut déſirer pour ſoi, comment puis-je prétendre que mon déſir ſera ſatisfait, lorſque je n'ai pas ſoin de ſatisfaire le même déſir qui eſt infailliblement dans l'eſprit d'un autre homme, lequel eſt d'une ſeule & même nature avec moi?

La Société n'eſt proprement qu'un commerce réciproque d'amour, de ſentimens, de ſervices. Nous nous devons aux autres autant que les autres ſe doivent à nous. Ne regarder les autres que comme des inſtrumens faits pour nous, & ne s'eſtimer fait que pour ſoi, c'eſt ſupprimer un des deux côtés de la balance, c'eſt ſe tirer du centre même de la Société, & vouloir cependant que les autres y reſtent pour nous.

S'il ſe fait quelque choſe de contraire au déſir que chacun a de recevoir du bien, il faut néceſſairement qu'un autre en ſoit auſſi choqué que je puis l'être. Si je nuis à quelqu'un, je dois me diſpoſer à ſouffrir le même préjudice ou le même mal que je lui cauſe. Nulle raiſon n'oblige les autres à avoir pour moi une plus grande meſure d'affection que celle que j'ai pour eux. Donc le déſir que j'ai d'être aimé, autant qu'il eſt poſſible, de ceux qui ſont mes égaux dans l'ordre de la nature, m'impoſe une obligation naturelle de leur porter & de leur témoigner une ſemblable affection.

Nous ſommes tous freres, non-ſeulement parce que nos eſprits ſortent tous d'une même ſource, mais encore parce que nos corps deſcendent de la même tige. Dieu eſt notre pere commun, il a fait ſortir d'un ſeul homme tous les hommes qui devoient couvrir la face de la terre; & il ſemble que, pour les engager à l'amour fraternel, il ait affecté de conſerver parmi eux l'unité de leur origine, lorſqu'étant corrompus par leurs paſſions, il les détruiſit tous, excepté Noé & ſa famille, afin qu'ils puſſent une ſeconde fois ſe regarder comme enfans d'un même pere.

XXX. Delà, les devoirs naturels de ceux qui commandent & de

De-là, les devoirs naturels de ceux qui commandent & de ceux qui doivent obéir. Ceux qui ſont dans la dépendance, y doivent demeurer avec ſoumiſſion; & l'on ne peut leur propoſer

un plus grand exemple que celui de Jesus-Christ, qui se soumit à payer le tribut à César. Ceux que la Providence a destinés au commandement, doivent adoucir le joug des personnes qui sont dans leur dépendance. L'usage de l'autorité n'est légitime, dans les regles du droit naturel, qu'autant qu'il contribue à la fin pour laquelle elle a été établie. ceux qui doivent obéir.

XXXI. Delà, l'horreur que tout homme doit avoir pour les sacrifices de victimes humaines.

De-là encore l'horreur que l'on doit avoir pour ces hommes & pour ces peuples barbares qui, par un renversement total de la Loi naturelle, sacrifioient aux Dieux des victimes humaines.

On lit dans la Sainte Ecriture, que le Roi Moab sacrifia son fils aîné (*a*).

Aristomene, Messenien, égorgea, en l'honneur de Jupiter Ithométe, trois cens hommes. Théopompe, Roi de Lacédémone, étoit la principale victime (*b*).

A chaque jour de triomphe, les Romains, lorsque la marche étoit arrivée au Capitole, immoloient solemmellement les prisonniers à Jupiter. Tite Live rapporte qu'après la bataille de Cannes, on enterra à Rome quelques victimes vivantes.

Les Locriens, dans une guerre dangereuse, firent vœu de prostituer toutes leurs filles dans une fête de Venus (*c*).

Heliogabale sacrifioit à ses Dieux les plus beaux enfans qu'il pouvoit trouver, & pendant que ses Magiciens immoloient ces jeunes victimes, il examinoit lui-même leurs entrailles (*d*).

Les Payens croyoient que leurs Dieux se nourrissoient de l'o-

(*a*) Reg. L. IV, C. III. v. 27.
(*b*) S. Clem. Alex. *in Protreptic.*
(*c*) *Cum Rheginorum tyranni Leophronis bello premerentur, Locrenses voverunt, si victores forent, ut die festo Veneris virgines suas prostituerint.* Justin, L. XXI.
(*d*) *Lamprid in Heliogabal.*

deur des victimes (*a*). C'est dans cette opinion que l'Empereur Julien prodiguoit si fort le sang des bestiaux dans les sacrifices, qu'on croyoit qu'il en eût détruit l'espéce, s'il fût revenu de son expédition contre les Parthes (*b*). Les sacrifices de victimes humaines sont attestés par mille Auteurs (*c*).

XXXII. L'amour propre & la bienveillance sont les deux principes qui font agir les hommes.

On peut envisager l'homme sous deux différentes idées, ou en qualité de créature raisonnable, ou en qualité d'Etre propre à la Société, qui peut se rendre heureux ou malheureux lui-même, & contribuer au bonheur ou à la misere de ceux qui lui ressemblent. En conséquence de cette double capacité, le Createur de l'Univers a sagement revêtu l'homme de deux principes d'action, c'est-à-dire, de l'amour propre & de la bienveillance, dont l'un est destiné à le rendre attentif à son intérêt particulier, & l'autre le dispose à secourir de toutes ses forces ceux qui tendent au même but. Cette idée est si conforme aux lumieres de la raison, elle fait tant d'honneur à celui qui nous a créés, & donne un si beau relief à notre espéce, qu'on a de la peine à concevoir qu'il y ait eû des hommes capables de nous représenter la nature humaine sous de toutes autres couleurs, & nous la dépeindre comme uniquement attachée à un vil & sordide intérêt.

Qu'est-ce qui a pû les engager à nous en donner un portrait si désavantageux, & quel plaisir y ont-ils pû trouver? Croyent-

(*a*) Is odor demissis pedibus in cœlum volat
Eum in odorem cœnat Jupiter quotidiè.
Plaut. Pseudom. Act. III

(*b*) *Julianus superstitiosus magis quam sacrorum legitimus observator, innumeras sine parcimoniâ pecudes mactans, ut æstimaretur, si revertisset de Parthis, boves jam defuturos.* Amm. Marcell. Lib XXV.

(*c*) *Cæsar de Bell. Gal. Lib. VI; Denys d'Halicarn. Liv. I; Lucain L. I; Pomp. Mel. L. III; Strab. L. IV; Plut. in Themist. Pelopid. & Marcell. Tertull. Apologet. Herodot. Eutrop. Diod. Sicl. L. V; Athen. Deipnosoph. L. XIII; Porphyr. de abstin. L. II; Pausan. in Laconi. Eusèb. Præparat. Evang. &c.*

ils qu'il les repréſente eux-mêmes auſſi bien que les autres, & que la ſource n'eſt pas moins corrompue que les ruiſſeaux qui en découlent ? Quoiqu'il en ſoit, Epicure a été un des premiers qui ait parlé ainſi de l'homme. S'il en faut croire ſes Sectateurs, la bienveillance ne vient que d'une pure foibleſſe, & tous les bons offices que les hommes ſe rendent les uns aux autres, ne partent que de l'amour propre. Il faut avouer que cela s'accorde le mieux du monde avec le reſte de cette belle Philoſophie, qui, après avoir formé l'homme des quatre élémens, attribue ſon exiſtence au hazard & fait dépendre toutes ſes actions de la rencontre fortuite & de la pente intelligible des atomes.

C'eſt dans cette école que Hobbes avoit appris à parler de la même maniere, ſi cette connoiſſance ne lui étoit venue plutôt de ce qu'il avoit obſervé dans ſon propre naturel. Il lui eſt du moins échappé quelque part, de poſer comme une regle infaillible, « que tout homme qui s'examine lui-même, & qui » conſidere ce qu'il fait, & ſur quels fondemens il agit, lorſ- » qu'il penſe, qu'il eſpere, qu'il craint, &c. verra par-là » quelles ſont les penſées & les paſſions de tout autre homme » qui ſera dans le même cas ». Hobbes connoiſſoit ſans doute mieux que perſonne quel étoit ſon penchant ; mais j'aurois auſſi peu d'amitié pour moi-même que pour tout le reſte du monde, ſi j'étois auſſi ennemi des autres qu'il ſe ſuppoſe. Je crois ici que la bienveillance eſt naturelle au cœur de l'homme, & que malgré toutes les paſſions qui la croiſent ou qui l'offuſquent, elle a encore quelque pouvoir ſur les plus mauvais naturels, & une grande influence ſur les bons. Il me ſemble d'ailleurs que ce qui peut en fournir une aſſez ſolide preuve, c'eſt que le plus bienfaiſant de tous les Etres eſt celui qui poſſede toutes ſortes de perfections au ſuprême degré, qui a donné l'exiſtence

à l'Univers, & qui ne ſçauroit manquer lui-même de ce qu'il a communiqué à ſes créatures, ſans rien perdre de ſon pouvoir & de ſon bonheur.

Il eſt vrai que les Philoſophes, dont je viens de parler, ont fait tout ce qu'ils ont pû pour invalider cet argument, & qu'après avoir placé les Dieux dans l'état le plus heureux qu'on puiſſe imaginer, ils nous les dépeignent comme auſſi attachés à leur propre intérêt que nous autres miſérables mortels, & ils leur ôtent la conduite du genre humain, ſous prétexte qu'ils n'ont pas beſoin de nous. Mais ſi celui qui habite dans le Ciel n'a pas beſoin de nous, il n'y a pas un ſeul moment auquel nous n'ayons beſoin de lui; & ſi la contemplation des tréſors immenſes de ſon eſprit, fait ſes plus cheres délices, le plus grand plaiſir qu'il ait enſuite vient de ce qu'il regarde d'un œil favorable ce nombre infini de créatures, qu'il a tirées du ſein du néant, & qui ſe réjouiſſent dans les différens degrés d'exiſtence & de bonheur dont il les a revêtues. C'eſt en cela que conſiſte le véritable & glorieux caractere de la Divinité, qui ne peut ainſi avoir créé un Etre doué de raiſon & formé à ſon image, ſans lui avoir imprimé quelque trait d'un ſi aimable attribut. En effet, quel plaiſir un eſprit, dont l'amour qu'il a pour ſes créatures eſt auſſi étendu que ſa connoiſſance, pourroit-il goûter dans la vûe d'un ouvrage qui lui reſſembleroit ſi peu? D'une créature capable de s'entretenir avec une infinité d'objets, & qui n'en aimeroit aucun autre qu'elle ſeule? Quel rapport y auroit-il entre la tête & le cœur de cette créature, entre ſes actions & ſon entendement? Eſt-ce qu'une Société de pareilles créatures qui n'auroient d'autre principe que l'amour propre, pour leur commerce mutuel, pourroit jamais fleurir? Il eſt certain que la raiſon obligeroit chaque homme en parti-

culier à rechercher le bonheur du public comme un moyen d'obtenir & de fixer le ſien ; mais ſi outre ce motif, il n'y avoit pas un inſtinct naturel qui nous portât à ſouhaiter les avantages & la ſatisfaction des autres, l'amour propre, malgré toutes les raiſons du monde, ne tarderoit pas à bouleverſer tout, & à nous réduire dans un état de guerre & de confuſion. Quelque intérêt que l'ame prenne à la ſanté du corps, notre ſage Créateur a trouvé qu'il étoit à propos de la faire ſouvenir du ſoin qu'elle en doit prendre, par le retour périodique de la faim & de la ſoif, ſçachant bien que ſi nous ne mangions & ne buvions qu'autant & toutes les fois que de ſimples idées abſtraites l'exigeroient, à force de raiſonner, nous nous priverions bientôt de la vie.

En effet, on peut aiſément remarquer que nous ne pourſuivons rien avec ardeur, à moins que nous n'y ſoyons engagés par une eſpéce de penchant qui prévient notre raiſon, & qui, comme un poids, y entraîne l'eſprit avec quelque violence. De ſorte que pour établir entre les hommes un commerce perpétuel de bons offices, leur Créateur ne pouvoit que leur donner cette généreuſe inclination à la bienveillance, ſi la choſe étoit poſſible. D'où viendroit l'impoſſibilité ? Eſt-ce que cette inclination croiſe l'amour propre ? Leurs mouvemens ſont-ils contraires ? Ils ne le ſont non plus que le mouvement diurne de la terre n'eſt oppoſé à ſon mouvement annuel, ou que ſon mouvement autour de ſon centre, qu'on peut comparer, ſi l'on veut, à l'amour propre, l'eſt à celui qui l'emporte autour du centre commun du monde, lequel répond à la bienveillance univerſelle. Eſt-ce que cette bienveillance diminue la force de l'amour propre, ou qu'elle porte quelque préjudice à ſes intérêts ? Elle en eſt ſi éloignée, quoique ce ſoit un principe diſtinct, qu'elle eſt

très-utile à l'amour propre, & qu'elle l'eſt d'autant plus qu'elle y penſe le moins.

Mais pour venir à ce qui ſe voit tous les jours, la pitié qu'on reſſent à la vûe des perſonnes qui ſouffrent ou qui ſont dans la miſere, & le plaiſir qu'on goûte de les avoir délivrés de ce malheureux état, ſont une preuve convainquante qui en vaut mille autres, qu'il y a une bienveillance déſintéreſſée. Si la pitié devoit ſon origine à la réflexion qu'on fait que nous ſommes tous ſujets aux mêmes accidens, elle ne ſerviroit de rien à notre but; mais c'eſt en alléguer une cauſe indirecte qu'on ne ſçauroit admettre. C'eſt une paſſion naturelle. Les enfans & les perſonnes les moins capables de réflechir ſur leur état ou ſur l'avenir, ſentent avec le plus de force la ſatisfaction qu'on reçoit auſſitôt qu'on a rendu ſervice à quelqu'un, ou qu'on l'a ſoulagé de ſes peines; & cette ſatisfaction eſt au pied de la lettre inexprimable, lorſque le ſervice eſt important & qu'il embraſſe pluſieurs objets. A quoi eſt-ce qu'on peut l'attribuer qu'au ſentiment intérieur qu'on a d'avoir fait une action digne de louange, & qui marque de la grandeur d'ame. Au contraire, ſi l'on n'agiſſoit en tout ceci que par un principe de vanité & d'amour propre, comme il n'y auroit rien de noble & de généreux dans les actions qui paroiſſent avec le plus d'éclat, auſſi la nature ne les auroit pas récompenſées de ce plaiſir divin. Les éloges même qu'on reçoit pour des ſervices rendus dans des vûes d'intérêt, ne ſatisferoient pas davantage, que ſi l'on étoit applaudi pour ce que l'on fait ſans aucun deſſein, parce que l'amour propre trouve également ſon compte dans l'un & dans l'autre de ces deux cas. La ſatisfaction intérieure qu'on reſſent d'être un des bienfaiteurs du genre humain, eſt ſans doute la plus noble récompenſe qu'on en puiſſe attendre, & les plus intéreſſés ne ſçauroient ſe

propoſer

proposer rien qui tourne tant à leur avantage, quoique malgré tout cela l'inclination soit en elle-même désintéressée. Le plaisir qu'on goûte à satisfaire la faim & la soif n'est pas la cause de ces appetits, l'un & l'autre le précedent. Il en est de même du penchant que nous avons à nous rendre utiles aux autres, avec cette différence que celui-ci réside dans la partie intellectuelle, & qu'il peut être amélioré & gouverné par la raison, quoiqu'il la précede, ou plutôt qu'il n'est une vertu qu'autant que la raison le guide.

Quels sentimens la nature n'a-t-elle pas imprimés dans le cœur de l'homme par rapport à son semblable. Si la violence des passions les suspend quelquefois, elle ne peut les éteindre; il est des occasions où ils renaissent subitement dans notre ame; elle est naturellement compatissante. L'homme le plus sauvage, le cœur le plus farouche se laisse quelquefois attendrir. Est-il rien qui prouve mieux que les sentimens de tendresse & d'humanité ont été imprimés dans nos cœurs par la nature même, que ces sentimens artificiels & hypocrites que nous mettons à la place des naturels, quand les passions en ont détruit ou du moins suspendu l'impression? Les soupirs affectés, les larmes feintes, les souris de pure complaisance, & tous ces dehors de politesse & de civilité, dont nous nous servons avec tant d'adresse pour nous tromper mutuellement, sont un langage que la Politique emprunte de l'humanité même, pour la remplacer en apparence. On ne rougit point d'être inhumain, parce qu'on n'a pour Juge que son propre cœur, mais on rougiroit de le paroître, parce qu'on auroit pour Juge le cœur de tous les hommes.

Tous les hommes veulent être applaudis, recherchés, accueillis, réussir dans l'esprit des autres; mais combien prennent

XXXIII. L'opposition entre la conduite de

quelques hommes & le motif commun qui les anime, vient de ce que l'inclination naturelle à faire du bien aux autres eſt combatue par pluſieurs paſſions qu'il faut tâcher de ſurmonter.

de routes oppoſées & qui les éloignent de ce même but qu'ils ſe propoſent! Combien ne voit-on pas d'hommes qui, concentrés dans leur amour propre, réduiſent, pour ainſi dire, la Société au commerce que leurs paſſions ont entre elles! Ils ne conçoivent que leur goût, ils ne ſentent que leurs beſoins, ils n'aiment que leurs talens, ils n'eſtiment que leurs connoiſſances. Pour eux enfin, tous les objets extérieurs ſemblent transformés en autant de miroirs où ils n'apperçoivent qu'eux-mêmes. Quelques autres, & c'eſt le petit nombre, perſuadés que les vertus ſociales ſont la ſource du véritable bonheur, ſe regardent comme membres d'une République que des égards mutuels entretiennent, & que l'amour propre mal entendu cherche à détruire. Toujours attentifs à ce qui flatte ou mortifie, à ce qui éleve ou dégrade leurs Concitoyens, ils ne cherchent dans ces différens points de vûe, que ce qui les mene à ſe concilier leur amitié & leur eſtime. Peut-on trop fuir celui qui ne veut qu'un bonheur auquel il n'aſſocie perſonne? Peut-on trop rechercher celui qui n'eſt ſatisfait de ſoi-même, qui n'eſt heureux, que par les avantages qu'il verſe dans la Société!

Cette oppoſition entre la conduite de quelques hommes, & le motif commun qui les anime, vient de ce qu'éclairés ſur les erreurs où tombent à cet égard ceux qui les environnent, ils ſe croyent garantis de l'illuſion, par cela même qu'ils ſont ingénieux à la démêler dans les autres. Ils ne portent point leurs regards ſur leur propre conduite.

¶ Il eſt une eſpéce de gens qui paroiſſent remplir tous les devoirs de la Société, ce ſont ceux qui ſe font une étude particuliere de plaire à tout le monde; mais ce ſont aſſez ſouvent ceux ſur leſquels on peut le moins compter pour les parties

essentielles de la Société C'est par intérêt & non par bonté de cœur qu'ils sont si doux, si attentifs, si prévenans. Les plus suspects, ce sont les flateurs. Quelqu'un qui loue beaucoup ne doit pas être censé ne manquer que par le discernement. L'excès opposé n'est pas moins blâmable. Ceux qui, par misantropie ou par malignité, ne louent jamais & censurent toujours, sont assurément peu propres à la Société. L'honnête homme n'est point faux, il est indulgent & poli; & s'il faut porter des vertus dans la Société, il faut tâcher aussi d'y répandre des agrémens. Les personnes peu démonstratives, quoique sensibles au fond, doivent faire quelque effort sur elles-mêmes, sans sortir néanmoins de leur caractere, sans aucun empressément affecté, pour témoigner aux autres les sentimens d'estime & d'amitié qu'elles ont pour eux. Sans cela, on les croira indifférentes & méprisantes.

Quoique le caractere intéressé & peu communicatif soit assez commun dans le monde, il n'en faut pas conclure que ce soit celui de tous les hommes en général, puisqu'il y en a qui se plaisent à faire du bien, & dont le bonheur, pour ainsi dire, est plutôt réflechi que direct & immédiat. D'ailleurs, quoique ces ames nobles & généreuses soient en petit nombre, & si élevées au-dessus de la multitude, qu'on les croiroit d'une autre espéce, leur nature est la même, elle est conduite par les mêmes ressorts & douée des mêmes qualités essentielles, mais cultivées & rafinées par l'éducation. L'eau est le même corps fluide en hyver & en été, lorsqu'elle est tournée en glace par la rigueur du froid, ou qu'elle arrose ou fertilise les campagnes au long & au large. Le propre du cœur de l'homme est d'aimer à se répandre; il souhaite du bien à tous les autres hommes; & s'il y en a quelques-uns qui, renfermés en eux-mêmes, ne ché-

riſſent que leur individu, ſans paroître s'intéreſſer à ceux de leur eſpéce; il faut croire que leur bon naturel eſt glacé, & qu'il eſt arrêté dans ſes opérations par la force prédominante de quelque qualité contraire.

La premiere & la principale cauſe des obſtacles qui s'oppoſent au généreux penchant de nos ames, c'eſt le malheureux tempéramment du corps. Les Payens, qui ne connoiſſoient pas la véritable ſource du mal moral, l'attribuoient ſur-tout à l'obliquité de la matiere, laquelle étant ſuppoſée éternelle & indépendante, aucune de ſes propriétés ne pouvoit être changée, non pas même par la toute-puiſſance de Dieu qui, lorſqu'il vint à en former le monde, fut obligé de la prendre telle qu'il la trouva. Cette idée, auſſi bien que la plupart de celles qu'ils avoient, eſt un mêlange de vérité & d'erreur. Avancer que la matiere eſt éternelle, que depuis ſa premiere union avec une ame elle a perverti ſes inclinations, & que la maligne influence qu'elle a fait ſur l'eſprit ne ſçauroit être corrigée par Dieu lui-même, ce ſont de grandes erreurs. Une vérité qui n'eſt pas moins évidente peut y avoir donné lieu, je veux dire que les facultés & les diſpoſitions de l'ame dépendent, en grande partie, du tempéramment du corps. Ainſi qu'il y a des fous naturels, il y a de malhonnêtes gens qui ſont tels par le ſeul effet de la machine. C'eſt ainſi qu'on peut dire en particulier de pluſieurs, qui ſont nés avec un tour d'eſprit qui les porte à l'avarice, que la matiere qui les compoſe eſt auſſi tenace que de la glu, & qu'une eſpéce de crampe leur ſerre les mains & le cœur, en ſorte qu'ils ne veulent jamais les ouvrir, à moins que ce ne ſoit pour acquérir plus qu'ils ne donnent ou qu'ils ne poſſédent.

Il faut avouer que c'eſt-là une malheureuſe conſtitution;

mais elle eſt accompagnée d'un avantage ſur ceux qui n'auroient pas moins de peine à s'abſtenir de rendre de bons offices, que les autres en ont à s'acquitter de ce devoir. C'eſt qu'au lieu que les perſonnes d'un caractere généreux prennent ſouvent l'inſtinct pour la vertu, à cauſe de la difficulté qu'il y a de diſtinguer lequel de ces deux principes les gouverne, celles d'un caractere oppoſé peuvent être plus certaines du motif qui les anime dans chaque action. Si les derniers ne ſçauroient accorder un bienfait avec cet air libre & cette franchiſe qui ſont néceſſaires pour y donner quelque grace aux yeux du public, en échange, le mérite réel de l'action eſt relevé par la difficulté qu'ils ont à vaincre leur penchant. La force de leur vertu paroît en ce qu'elle ſurmonte le poids de la nature, & toutes les fois qu'ils prennent la réſolution de s'acquitter de leurs devoirs, ils ſacrifient leur inclination à la conſcience qui eſt toujours prête à dédommager ceux qui la ſuivent.

Peut-être l'entiere guériſon de cette mauvaiſe qualité n'eſt-elle pas moins impoſſible, que celle de quelques maladies héréditaires. Cependant s'il y a moyen d'y réuſſir, il ſemble qu'une ſuite continuée & opiniâtre de généroſités en pourroit venir à bout, & qu'on ſe formeroit par-là une habitude morale qui ſerviroit de contrepoids à la force du méchaniſme ; mais pour cela il ne faut perdre aucune occaſion, ſous quelque prétexte que ce ſoit, de faire du bien, puiſque la moindre interruption peut donner lieu à la nature, qui eſt ſans ceſſe aux aguets, de reprendre ſon ancien pli, & de recouvrer en peu de jours tout le terrein qu'elle auroit perdu en pluſieurs années. Il y a du moins cette différence entre les habitudes de l'eſprit & celles du corps, que les dernieres n'ont beſoin, pour ſe fortifier, que de n'être pas oppoſées ; au lieu que les autres doivent être renouvellées

à toute heure, ſans quoi elles s'affoibliſſent & s'éteignent à la fin. Cela même nous inſinue la raiſon pourquoi il faut plus de tems en général aux bonnes habitudes pour s'enraciner, qu'aux mauvaiſes, & qu'il leur en faut moins pour s'anéantir; c'eſt que les vicieuſes (l'yvrognerie par exemple) laiſſent de profondes traces dans le corps, ce qui n'arrive pas à l'égard des autres, qui doivent ainſi être maintenues par la même voie qu'elles ſont acquiſes, je veux dire à force d'induſtrie, de réſolution & de vigilance.

Un autre obſtacle qui empêche les effets de la généroſité, c'eſt l'amour du monde qui vient de la fauſſe idée qu'on a que, pour ſe rendre la vie heureuſe, l'on doit accumuler quantité de biens temporels. Ceux-ci ſont d'une telle nature, que le partage en cauſe la diminution, & que plus il y a des poſſeſſions, moins il en revient à chacun en particulier. Il ſuit de-là que les hommes ſe regardent les uns les autres de mauvais œil, & que tous embarqués dans le même deſſein, ils s'imaginent que l'un ne ſçauroit parvenir à ſon but, que ce ne ſoit au préjudice de l'autre. De-là viennent ces concurrences vives pour les biens & pour les honneurs. Le ſuccès de l'un fait la miſere de l'autre ; & ſemblables à des rivaux qui en veulent à la même maîtreſſe, les hommes conſervent à peine entre eux la charité la plus commune. Ce n'eſt pas qu'ils ſoient diſpoſés naturellement à ſe vouloir du mal; mais il eſt naturel à chaque homme de ſe préferer à tous les autres, & d'avoir ſoin en premier lieu de ſon propre intérêt. Si ce en quoi les hommes font conſiſter leur bonheur, étoit comme la lumiere un bien univerſel & ſuffiſant pour tous, ſoit qu'il y en eût dix mille qui en jouiſſent, ſoit qu'il n'y en eût qu'un ſeul, nous verrions que leur bienveillance & leur générοſité ſeroient auſſi univerſelles. « Celui (dit

» Ennius) qui a l'honnêteté de montrer le chemin à un homme » qui s'eſt égaré, ne fait, pour ainſi dire, que lui communiquer » la lumiere de ſa lampe, qui ne ſert pas moins enſuite à l'éclai- » rer lui-même (a) ».

Mais par malheur, les hommes s'accordent à choiſir des objets qui les engagent inévitablement dans des diſputes continuelles. Apprenez donc, en hommes ſages, à eſtimer les choſes ce qu'elles valent. Ne ſouhaitez de bien de ce monde que ce qu'il vous en faut pour paſſer la vie avec quelque douceur. Regardez tout ce qui eſt au-delà non-ſeulement comme inutile, mais comme un véritable fardeau. Ne placez votre bonheur, ni dans les choſes que vous ne ſçauriez obtenir ſans en priver les autres, & les rendre ainſi vos ennemis; ni dans celles qui obtenues, vous donneront plus d'embarras pour les garder, que de plaiſir par leur jouiſſance. La vertu eſt un bien d'une nature plus noble; il s'accroît par la communication, & il reſſemble ſi peu aux richeſſes, que plus il ſe trouve répandu en différentes mains, plus le fonds de chacun augmente. C'eſt une lumiere qui ſert à éclairer les hommes, & plus il y en a qui en jouiſſent, plus elle brille avec éclat, non-ſeulement dans le général, mais auſſi dans chaque particulier. Enfin, ſouvenez-vous que ſi les richeſſes ſont un moyen de ſe procurer des plaiſirs, le plus grand qu'elles puiſſent donner eſt celui de faire du bien.

Le dernier obſtacle dont je parlerai & qui s'oppoſe à l'humeur bienfaiſante, eſt l'inquiétude en général d'où qu'elle vienne. Un eſprit agité par le crime, mécontent, troublé par la mauvaiſe fortune, déconcerté par ſes paſſions, aigri par la négli-

(a) *Homo qui erranti comiter monſtrat viam, quaſi lumen de ſuo lumine accendat, facit; nihilominus ipſi luceat, cum illi accenderit.* Apud Cicer. Lib. I. Off.

gence, dépité par quelque revers, n'a ni le loiſir d'examiner la juſtice & le beſoin d'un ſervice qu'on lui demande, ni du goût pour ces plaiſirs qui accompagnent la généroſité, & qui ne touchent qu'un eſprit calme adonné à la vertu. Le plus miſérable de tous les Etres eſt le plus envieux; & celui qui jouit du plus grand bonheur, le plus communicatif. Les gens de bien ſatisfaits d'eux-mêmes & de leur état, pleins de confiance en l'Etre ſuprême & d'eſpérance en l'immortalité glorieuſe, enviſagent tout ce qui les environne d'un œil rempli de bienveillance. Comme des arbres plantés dans un terroir fertile, ils ſont chargés de fruit, leurs branches plient ſous le poids, & offrent leur fruit à tous ceux qui en veulent cueillir; mais ſi l'eſprit n'a pas cette tranquillité, c'eſt une marque infaillible qu'il n'eſt pas dans ſon état naturel; remettez-l'y, & vous le verrez d'abord ſuivre ſa pente qui le porte à être bienfaiſant.

XXXIV. Devoirs communs de l'humanité.

La terre entiere eſt comme une grande République, & les hommes qui y ſont répandus, ſont comme les Citoyens d'une même Ville. Les Nations ne ſont que les différentes familles dont Dieu eſt le pere commun. Nous ſommes tous freres & tous égaux (*a*), & nous devons tous remplir les devoirs particuliers de l'Etat où la Providence nous a placés.

Nous ſommes non-ſeulement une partie du Corps Politique, mais une partie intégrante, nous en ſommes membres (*b*), & la raiſon dit à tous les hommes qu'ils ne pourroient former de ſociétés, s'ils n'étoient liés par des devoirs réciproques. L'égalité que la nature a miſe entre eux, les doit porter à pra-

(*a*) Voyez l'Idée du Droit des Gens au Sommaire : *Ce que c'eſt que le Droit des Gens.*

(*b*) On ne peut être membre d'un corps ſans en être une partie; mais on peut en être une partie ſans en être un membre.

tiquer

tiquer les devoirs communs de l'égalité les uns envers les autres.

Il n'y a rien de déchiré (dit un Empereur Romain) dans l'ame d'un homme purgé de toutes les paſſions, il y a du déchiré dans un homme, lorſqu'il ſe ſépare des autres hommes, & qu'il rompt le lien de la Société (*a*).

Pluſieurs Rabbins ont cru qu'Adam fut créé *Androgine*, c'eſt-à-dire, mâle d'un côté & femelle de l'autre; que l'un des corps étoit joint à l'autre par les épaules, les têtes regardant des lieux oppoſés; que lorſque Dieu fit Eve, il n'eut beſoin que de diviſer ce corps en deux; que celui où étoit le ſexe maſculin fut Adam, & celui où étoit le ſexe feminin *Eve*. Platon, dans ſes Dialogues, ſuppoſe qu'au commencement quelques hommes étoient hermaphrodites & avoient quatre bras, quatre jambes, & deux viſages ſur un ſeul col, tournés l'un vers l'autre. A toutes ces viſions, on peut encore ajouter la fable d'un peuple d'*Androgines*, dont parle Pline (*b*). Mais réflechiſſons ſur ce qui peut avoir donné lieu à toutes ces fables; & nous trouverons que chaque particulier n'eſt pas aſſez de n'être qu'un. Il faut qu'il ſe multiplie en quelque ſorte, par le ſecours & par l'union des autres. A nous conſidérer tous en géneral, il ſemble en effet que nous ne ſoyons pas tant des corps entiers, que des parties coupées d'un tout qui cherche à ſe réunir.

Un ancien, tout Poëte & tout Payen qu'il étoit, a des idées ſi ſaines du devoir de la ſocialité, & ſes idées renferment une morale ſi pure, que je ne puis me réfuſer d'en citer ici l'autorité. Son opinion paroît très-propre à prouver que toutes les Nations, quelque éloignées qu'elles ſoient de nous, de lieux,

(*a*) Marc-Antonin, Liv. III de ſes Réflexions morales.
(*b*) Liv. VII, Chap. I.

de tems & de Religion, ont ſenti & reſpecté la Loi naturelle. « Donnez retraite (dit cet Auteur) à ceux qui n'ont point de » couvert ; conduiſez les aveugles ; ayez pitié de ceux qui ont » fait naufrage ; tendez la main à ceux qui ſont tombés ; ſecou» rez ceux qui n'ont perſonne auprès d'eux qui puiſſe les tirer » du danger où ils ſe trouvent. Si une bête, fût-elle à votre » ennemi, eſt tombée, relevez-la, ne vous détournez pas pour » éviter de rendre ſervice à un homme qui s'eſt égaré de ſon » chemin, ou qui eſt battu de la tempête. Dieu qui nous a fait » mortels, veut que nous nous aſſiſtions ainſi les uns les autres, » & que, par ces ſecours mutuels, chacun tâche de détourner » de deſſus la tête d'autrui les malheurs qu'il appréhende pour » lui-même (*a*) ».

XXXV. Maximes générales de la loi naturelle.

Il faut vivre ſelon les Loix. Il faut rendre à chacun ce qui lui appartient. Il ne faut faire de tort à perſonne. Il ne faut tromper perſonne. Il faut être fidéle à ſes engagemens. Le dol & la fraude ſont criminels. On doit obéir à ſon Souverain. Toutes ces maximes de la Loi naturelle ſont gravées dans nos cœurs, & ſont autant de vérités fondamentales à l'évidence deſquelles l'eſprit ne peut ſe réfuſer.

XXXVI. On doit aimer tous les hommes.

On doit aimer tous les hommes comme on s'aime ſoi-même. La Loi naturelle, les principes de la ſocialité ſont communs à tous les hommes, & doivent être la regle de toutes leurs actions (*b*).

Parmi les Egyptiens qui ont été les plus ſages de tous les peuples, celui qui pouvant ſauver un homme attaqué, ne le faiſoit pas, étoit puni de mort auſſi rigoureuſement que l'aſſaſ-

(*a*) Phoſilides.

(*b*) Voyez l'Idée du Droit des Gens au Sommaire ; *La Providence a rendu néceſſaire la ſûreté des Nations.*

sin. *D'où dépend notre sûreté*, dit un ancien Philosophe (*a*), *si ce n'est des services mutuels que nous nous rendons.* Ce Philosophe pense qu'il faut observer religieusement les Loix de cette société qui nous unit tous les uns envers les autres (*b*), & que comme les membres sont en bonne intelligence, parce que de leur conservation dépend la conservation du tout, les hommes doivent se rendre de bons offices les uns aux autres, puisqu'ils sont nés pour la société, qui ne sçauroit subsister, si toutes les parties qui la composent ne s'entraidoient & ne travailloient mutuellement à se conserver. Nous devons nous regarder (dit ailleurs ce même Philosophe (*c*)) comme étant les membres d'un grand corps. La nature nous a tirés tous de la même source, & par-là elle nous a tous faits parens les uns des autres. C'est-elle qui a établi l'équité & la Justice selon l'institution de la nature. On est plus à plaindre lorsqu'on cause que lorsqu'on reçoit du dommage. La nature nous a donné des mains pour nous aider les uns les autres (*d*).

Un mot de Socrate que Montaigne cite, mérite d'être rapporté avec la réflexion de l'Auteur des Essais. « On demandoit » à Socrate (dit Montaigne) d'où il étoit, il ne répondit pas » d'Athenes, mais du monde. Lui qui avoit l'imagination plus » pleine & plus étendue, embrassoit l'Univers comme sa Ville, » jettoit ses connoissances, sa société, & ses affections à tout

(*a*) Senec. *De Benef. L. IV, C. XVIII.*

(*b*) *Hæc societas diligenter & sanctè observanda est, quæ nos omnes omnibus miscet, & judicat aliquod esse commune jus generis humani.* Ep. XLVIII.

(*c*) *Ut omnia inter se membra consentiunt, quia singula servari totius interest, ita homines singulis parcent, quia ad cœtum geniti sumus, salva autem esse societas nisi amore & custodiâ partium, non potest.* Epist.

(*d*) *Membra sumus corporis magni, natura nos cognatos edidit, cum ex iisdem & in eadem (officia) gigneret. Hac nobis amorem indidit mutuum & sociabiles fecit. Illa æquum justumque composuit, ex illius constitutione miserius est nocere quam lædi, sunt ad juvandum manus.* Senec. Ep. XCV.

» le genre humain, non pas comme nous qui ne regardons qu'à
» nos pieds (*a*).

» Le Sage (dit Confucius) a pour base de toutes ses vertus » l'humanité. L'amour que l'on doit avoir pour tous les hommes, » n'est point quelque chose d'étranger à l'homme. C'est l'homme » lui-même, sa nature le porte à les aimer tous ; & ce sentiment » lui est aussi naturel que l'amour de lui-même. C'est le carac- » tere qui le distingue de tous les autres Etres créés, c'est l'a- » nalyse de toutes ses Loix. L'amour qu'on doit à son pere & » à sa mere est d'une force supérieure à celui qui a pour objet » tout le genre humain, il lui sert comme de degré & nous y » mene insensiblement, c'est de cet amour universel que vient » cette justice qui fait qu'on rend à chacun ce qui lui appar- » tient. La différence qui se trouve entre l'amour qu'on a pour » ses parens & celui qu'on a pour les autres hommes, entre » l'amour qu'on a pour les hommes vertueux & habiles, & celui » qu'on a pour ceux qui ont moins de vertu & d'habileté, est » comme une harmonie & une symétrie de devoir que la raison » du Ciel a gardée, & à laquelle nous ne pouvons rien changer ». Le Philosophe Chinois, rempli de cet amour qu'on doit à tous les hommes, disoit que c'étoit pour lui un véritable plaisir que de vanter le mérite de quelqu'un. Interrogé quels étoient ses désirs : *Mes desirs* (répondit-il) *ont pour objet tout le genre humain, de ses intérêts, je fais les miens*. Parmi les instructions de ce Philosophe à ses Disciples, on trouve ces deux traits remarquables : le premier, d'un homme du Royaume de Lû qui se consoloit de la perte de son manteau par les belles paroles : *Un homme de Lû a perdu son manteau, un autre homme l'aura trouvé :* Le second, d'un Empereur qui distinguoit sa haine pour

(*a*) Essais de Montaigne, de l'Institution des enfans, Liv. I, Chap. XXV.

le crime, de son amour pour la personne du criminel; qui n'exigeoit des criminels que le repentir de leurs crimes, & qui faisoit en sorte que ceux même qui les avoient commis pouvoient en quelque façon les oublier & perdre une partie de la honte qui demeure après les grandes chutes, & qui décourage à entrer dans le chemin de la vertu.

Si après avoir entendu parler un Chinois de cette maniere, on veut entendre un Romain, le droit naturel ne perdra rien de sa beauté dans la bouche de Ciceron. A quel point de pureté ne porte-t-il pas les mœurs des hommes dans ses Offices! On y trouve toujours cette doctrine : « Que l'usage que nous » devons faire de notre esprit, c'est de rechercher la vérité; » que nous ne devons accorder au corps que ce qui est nécessaire » pour le soutenir; que de deux principes de mouvemens qui » sont en nous, l'appetit & la raison, il faut résister à l'un & » ne nous conduire que par l'autre; que notre premier soin doit » être de nous tenir exempts non-seulement de toute passion, » mais des moindres mouvemens qui pourroient tant soit peu » altérer cette situation calme & tranquille qui convient à la » dignité de notre nature; que nous sommes nés pour les autres, » aussi-bien que pour nous-mêmes, & que nous devons nous » considérer comme divers membres d'un même corps, & nous » aimer sincérement & véritablement les uns & les autres; que » bien loin de faire des injustices à qui que ce soit, il n'y a point » d'homme que nous ne devions toujours être prêts d'assister, » de secourir & de protéger, & pour qui nous ne devions faire » ce que chacun feroit pour son meilleur ami; que comme la » Justice doit être l'unique regle de nos actions, le bien de la » société humaine en doit être l'unique but, & qu'il n'y a point » de travail que nous ne devions entreprendre, ni de peril à

» quoi nous ne devions nous expoſer pour ſes intérêts ».
Que pourroit-on ajouter à la beauté de ces maximes !

Les Payens ont penſé ſur cela d'une maniere toute propre à faire rougir les Chrétiens. Terence introduit dans une de ſes piéces (*a*), Chrémés qui, touché de l'affliction où il voit Ménedéme ſon voiſin, vient lui demander quelle peut être la cauſe de ſon chagrin & des peines qu'il ſe donne. Ménedéne lui dit bruſquement qu'il faut qu'il ait bien du loiſir pour venir ſe mêler des affaires d'autrui. *Je ſuis homme*, répond tranquillement Chrémés, *rien de tout ce qui regarde les autres hommes n'eſt étranger pour moi. Je m'intéreſſe à tout ce qui regarde mon prochain* (*b*). Sur la foi de l'Hiſtoire un Pere de l'Egliſe (*c*) rapporte, que la premiere fois qu'on entendit à Rome prononcer ſur la Scéne ce beau vers de Terence, il s'éleva dans l'Amphithéatre un applaudiſſement univerſel. Il ne ſe trouva pas un ſeul homme dans une aſſemblée ſi nombreuſe, compoſée de Romains & d'Etrangers, & des Envoyés de toutes les Nations déja ſoumiſes ou alliées à l'Empire Romain, qui ne parût ſenſiblement touché, attendri, pénétré : or que nous apprend un concert ſi unanime entre des peuples ſi différens d'opinions, de mœurs, d'éducation, d'intérêts, la plûpart ennemis ſecrets, quelques-uns même déclarés ? N'eſt-ce pas évidemment le cri de la nature qui, dans ce moment d'audience que chacun donnoit à la raiſon, en écoutant l'Auteur, ſuſpendoit toutes les querelles particulieres, pour prononcer avec lui ſolemnellement cette belle maxime : *Que tout homme eſt notre prochain, notre ſang, notre frere.*

(*a*) Heaut. Act. I, Sc. V, 25.
(*b*) *Homo ſum, humani nihil à me alienum puto.*
(*c*) Saint Auguſtin.

Il n'y a rien de ſi naturel à l'homme que le déſir d'être aimé des autres hommes, parce qu'il n'y a rien de ſi naturel que de s'aimer ſoi-même : or on déſire toujours que ce qu'on aime ſoit aimé de toutes les créatures ; & l'amour propre par lequel nous nous aimons nous-mêmes, déſireroit que nous fuſſions l'objet de tous les autres hommes. Nous déſirons d'être aimés pour nous aimer encore davantage. L'amour des autres envers nous fait que nous nous jugeons encore plus dignes d'amour, & que notre idée ſe préſente à nous d'une maniere plus aimable. Nous ſommes bien aiſes qu'ils jugent de nous comme nous en jugeons nous-mêmes, parce que notre jugement qui eſt toujours foible & timide, quand il eſt tout ſeul, ſe raſſure, quand il ſe voit appuyé de celui d'autrui, & qu'il s'attache à ſoi-même avec d'autant plus de confiance, qu'il eſt moins troublé par la crainte de ſe tromper. Il eſt facile de le reconnoître, en s'imaginant un état où tout le monde nous condamneroit, & où perſonne ne nous regarderoit qu'avec mépris, ou en ſe figurant un oubli général de tous les hommes envers nous. Qui pourroit ſouffrir cette vûe ſans effroi, ſans trouble, ſans abbattement ! Or ſi cette vûe nous abbat, il faut que la vûe contraire nous ſoutienne, ſans même que nous y faſſions réflexion. L'amour des hommes étant donc néceſſaire pour nous ſoutenir, nous ſommes portés naturellement à le rechercher & à nous le procurer ; & comme nous ſçavons par expérience que nous aimons ceux qui nous aiment, notre amour propre commence en nous l'amour des autres hommes ; nous feignons de les aimer, afin d'attirer auſſi leur affection. XXXVII. L'amour propre commence l'amour des autres hommes.

Le bonheur de chaque homme dépend de la conduite qu'il tient envers les autres hommes. Perſonne n'eſt aſſez puiſſant pour avoir lieu de penſer que, quoiqu'il faſſe injuſtice, on ne XXXVIII. Il eſt de l'intérêt de chaque homme d'obſerver les loix naturelles à l'égard

des autres hommes, & l'intérêt de chaque homme se trouve dans l'intérêt de la société.

sera pas en état de lui en faire. On est bien moins en état d'offenser que d'être offensé, car entre dix personnes égales, il est évident que chacune a moins de force contre neuf, que neuf n'en ont contre une. Si la Justice ne regnoit parmi les hommes, l'homme le plus puissant courroit grand risque de la vie, toutes les fois qu'une seule personne auroit intérêt de le faire perir ; & cette personne donneroit à ses pareils l'exemple d'entreprendre la même chose contre elle. Cela auroit lieu, non-seulement à l'égard de chaque particulier, mais même à l'égard de chaque société civile, car aucune société civile n'a été jusqu'ici si grande ni si puissante qu'elle ait pû se passer de l'amitié des autres, & que celles-ci, du moins en se liguant entr'elles, n'aient été en état de lui faire du mal. Ainsi chaque homme doit faire ce raisonnement : Je veux être heureux, mais je vis avec des hommes dont chacun veut aussi être heureux. Il faut donc que je cherche le moyen de procurer mon bonheur en procurant le leur, ou du moins sans nuire au leur. Ce raisonnement, aussi juste que simple, est le fondement de toute la sagesse humaine, la source de toutes les vertus naturelles, le principe de toute société.

Il nous importe d'être unis avec les autres hommes, & de vivre en paix & en bonne intelligence avec eux. Le plus sûr moyen d'obtenir cette paix, n'est-ce pas de la rechercher nous-mêmes, & de faire tous nos efforts pour l'établir ? Il nous importe qu'on nous secoure dans nos nécessités ; la vraie maniere d'y porter les gens, n'est-ce pas de les aimer nous-mêmes, & de les servir aussi dans l'occasion ? Il nous importe qu'on nous protege, & que notre vie & nos biens soyent en sûreté. Comment espérer cet avantage, si nous sommes les premiers à ravir le bien d'autrui, si nous attaquons sa vie au lieu de la défendre ?

Il

Il faudroit qu'un homme fût bien aliéné de ſens, pour ſe croire en droit de prendre l'utilité oppoſée à la Juſtice pour la regle de ſes actions. L'intérêt des particuliers ſe trouve dans l'intérêt de la Société. Ce qui eſt juſtice pour autrui eſt charité pour ſoi. Chaque homme, en tant qu'il eſt un Etre raiſonnable, doit ſe regarder comme membre de la Société humaine, Citoyen du monde & partie d'un grand tout dont il doit procurer les avantages. Il n'eſt pas permis à l'homme de ſe regarder comme détaché des autres hommes, & il ne peut ſe faire le ſeul centre & la ſeule fin de ſon amour, ſans renverſer la Loi de ſa création, de ſa filiation, & de ſa fraternité avec les autres hommes.

Chaque homme a intérêt que les autres hommes obſervent les Loix naturelles, & c'eſt pour cela que la multitude protege ceux qui ſont opprimés par le violement de ces Loix. Si un homme prétendoit tout rapporter à ſon propre avantage, ſans égard à celui des autres, chaque homme ſeroit en droit d'en uſer de même envers lui, & il naîtroit de-là une guerre de chacun contre tous, & une anarchie générale qui eſt le plus grand de tous les maux dont le genre humain puiſſe être affligé.

Si l'on viole les Loix naturelles, quelle foule de maux ſe préſente à la vûe? La guerre ſuccede à la paix; la violence & la cruauté, à la douceur & à la modération; la licence ouvre la porte au meurtre & au brigandage; une affreuſe miſere ſe répand par-tout; l'ingratitude arrête le cours des bienfaits, pendant que la vengeance éterniſe les malheurs & la diviſion; la fraude & l'infidélité banniſſent toute confiance réciproque; tous les liens qui uniſſoient les hommes ſe détachent, & il n'y a plus de ſûreté pour eux; les devoirs les plus ſacrés ſont fou-

lés aux pieds ; l'ami se prépare à trahir son ami ; le fils, à se défaire d'un pere incommode ; chacun est sans cesse en alarme, & se voit à la veille d'être égorgé.

Si nous pratiquons au contraire les devoirs de la Justice envers les autres hommes, nous sommes en droit d'exiger que les autres les pratiquent aussi, & ils sont disposés à le faire à notre égard, par cela même que nous le faisons au leur.

XXXIX.
On peut procurer l'avantage d'autrui, de deux manieres, directement & indirectement.

Nous devons donc nous entr'aider, nous faire du bien les uns aux autres, & employer nos soins, notre industrie, & nos biens mêmes à serrer les nœuds des Sociétés humaines : or nous pouvons procurer l'avantage d'autrui de deux manieres.

On procure l'avantage d'autrui d'une maniere indéterminée, lorsque, sans avoir dessein de rendre service à telle ou telle personne en particulier, on fait quelque chose d'avantageux au genre humain ; lorsqu'on cultive ses talens pour se rendre utile au public, lorsqu'on invente par son industrie des choses propres à augmenter les commodités de la vie.

On procure l'avantage d'autrui d'une maniere déterminée, lorsqu'on accorde à telle ou telle personne en particulier quelque chose qui lui procure de l'utilité ; par exemple, lorsqu'on abandonne à quelqu'un une chose qu'on ne peut garder commodément, & dont on ne peut faire usage soi-même ; qu'on donne des conseils à celui qui les demande ; qu'on fournit à quelqu'un des choses qu'on a en abondance & dont il manque ; ou qu'enfin on lui rend quelque service, on lui fait quelque plaisir, on lui donne quelque secours.

XL.
Il ne faut faire de dommage à personne, & si l'on en a fait, il faut le réparer.

Si nous sommes tenus par la Loi naturelle de rendre aux autres hommes tous les bons offices qui dépendent de nous, cette Loi renferme à plus forte raison cette maxime : *Ne faire du mal à personne.* C'est un crime de nuire à sa patrie, dit un

ancien (*a*), & par conséquent c'en eſt un de nuire aux Citoyens qui ſont membres de la patrie, car ſi le tout eſt vénérable, les parties le ſont auſſi ; il ne faut donc faire du mal à aucun homme, puiſque tout homme eſt notre concitoyen dans une bien plus grande Ville. Que ſeroit-ce ſi les mains tâchoient de bleſſer les pieds, & ſi les yeux vouloient bleſſer les mains ! Comme les membres du corps ſont en bonne intelligence, parce que de leur conſervation dépend celle du tout, les hommes doivent ſe ſervir les uns les autres, puiſqu'ils ſont nés pour la Société, qui ne ſçauroit ſubſiſter, ſi toutes les parties qui la compoſent ne s'entr'aiment & ne travaillent mutuellement à ſe conſerver. Cette maxime tend à mettre en ſûreté ce que nous tenons immédiatement de la nature, notre vie, notre corps, notre honneur, notre réputation, notre liberté, nos biens, car nous pouvons être offenſés en toutes choſes. Enlever à quelqu'un ce qui lui appartient (dit un grand homme, en traitant des devoirs) eſt plus contraire à la nature, que la mort, la douleur, & toutes les choſes du même genre (*b*).

De cette premiere maxime ; *Ne faire du mal à perſonne*, ſuit cette ſeconde : *Il faut réparer le dommage cauſé.* Si quelqu'un a fait du mal à autrui, de quelque maniere que ce mal puiſſe lui être imputé, il doit le réparer autant qu'il dépend de lui. Dieu a autoriſé cette maxime du droit naturel, lorſqu'il a donné à ſon peuple, par le miniſtere de Moyſe, la Loi où l'on voit dans un grand détail comment toutes les fautes que les uns peuvent commettre envers les autres doivent être réparées. La réparation du préjudice cauſé, eſt une ſuite de la probité que la Loi naturelle exige. Ainſi que les bienfaits apportent à ceux

(*a*) Senec. *de irâ, L. II, C. I. Idem Ep. XCV.*
(*b*) *Detrahere autem alteri, ſui commodi cauſâ, magis eſt contra naturam, quam mors, quam dolor, quam cætera generis ejuſdem.* Cicer. de Off. Lib. III.

qui les font dans un droit de justice & de bienséance d'exiger quelque témoignage de reconnoissance de ceux qui les reçoivent ; & à ceux-ci, une obligation de Justice & de bienséance de reconnoître les bienfaits qu'ils ont reçus, de même le dommage causé produit en ceux qui le reçoivent un droit de Justice d'en poursuivre la réparation contre ceux qui le font ; & en ceux-ci, une obligation de Justice de réparer le dommage qu'ils causent, & de réparer le mal qu'ils font. La Loi défendroit en vain de faire du mal à autrui, si lorsqu'on en a fait, on pouvoit jouir du fruit de son injustice.

XLI. Conditions qui doivent concourir pour former l'obligation de réparer le dommage, & étendue de cet engagement.

Le dommage consiste en ce qu'on ôte à un homme quelque chose de ce qui est à lui & qu'il tenoit de la nature, de quelque acte humain, ou de quelque Loi. Il est évident qu'il ne peut y avoir d'injustice où il n'y a point de propriété ; & par conséquent il ne peut y avoir de dommage s'il n'y a point de droit réel. Il faut donc que celui qui demande que le dommage soit réparé, ait un droit réel à la chose endommagée, car la capacité à posséder & à avoir ne suffit pas pour réputer sien ce qui ne convient que de cette maniere, & n'impose par conséquent pas l'obligation de réparer le dommage. De cela seul que nous sommes capables ou dignes d'avoir une chose, il ne suit pas qu'elle soit à nous. Examinons les conditions qui obligent à réparer le dommage.

Pour être obligé de réparer le mal qu'on a fait à autrui, il faut : I. qu'on ait causé un dommage défendu par quelque Loi naturelle ou positive. II. Qu'il y ait de la faute de celui à qui la réparation du dommage est demandée ; que sa volonté ait eu quelque part directement ou indirectement à l'action qui a produit le dommage ; & que le Propriétaire n'y ait pas consenti, car s'il a donné un consentement direct ou indirect, les défenses

de la Loi cessent, & par conséquent l'obligation de restituer, qui ne peut naître que de ces défenses, cesse aussi.

On peut être tenu de réparer le dommage pour trois différentes causes, le fait propre & immédiat, la mauvaise foi, la négligence.

Celui qui a causé le dommage immédiatement & par lui-même, doit le réparer.

Celui qui a commandé l'action dommageable, ou qui l'a conseillée, en sorte que le conseil ait contribué à déterminer l'Agent, est également tenu de réparer le dommage.

Celui qui étoit absolument obligé d'empêcher le mal en le défendant à celui qui l'a causé, ou de secourir celui qui l'a reçu, est aussi tenu de le réparer. De-là vient que, si l'on a donné charge à quelqu'un de conférer de certains emplois publics, & qu'il ait choisi des sujets indignes, il est tenu de réparer le dommage que l'Etat en souffre. L'Etat avoit un droit ainsi proprement nommé, d'exiger de lui qu'il nommât des sujets dignes; & s'il ne l'a pas fait, c'est ou par mauvaise foi pour avoir été corrompu, ou par négligence; & l'on est également responsable à la Société de toutes ces causes.

La personne qui a reçu le dommage, possede moins qu'elle ne devoit avoir, non-seulement à l'égard de la chose même; mais à l'égard des fruits ou des revenus qui en doivent provenir; & par conséquent, celui qui l'a causé doit payer & la chose & les fruits, en déduisant les dépenses nécessaires à l'entretien de la chose & à la perception des fruits, pour observer cette regle du droit naturel qui défend de s'enrichir aux dépens d'autrui. Il est aussi responsable de toutes les suites qu'a eu l'action dommageable, car celui qui doit répondre d'une action, doit, par une conséquence nécessaire, répondre de toutes

les ſuites qu'elle a eues par la nature même de l'action.

XLII. La révélation a confirmé tous les principes que l'on vient d'établir ; & la Religion nous porte aux mêmes choſes que la raiſon nous ordonne.

Les hommes n'ont qu'une même fin & un même objet qui eſt Dieu, & l'amour de Dieu oblige les hommes à s'aimer les uns les autres.

Un Docteur de la Loi demande à Jeſus : *Maître, quel eſt le premier de tous les Commandemens.* « Le premier de tous les » Commandemens (lui répond le Sauveur) eſt celui-ci : *Ecoute* » *Iſraël. Le Seigneur ton Dieu eſt le ſeul Dieu, & tu aimeras* » *le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton ame, de* » *toute ta penſée, & de toute ta force* ». Voilà le premier Commandement. Le ſecond qui lui eſt ſemblable eſt celui-ci : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même. En ces deux préceptes conſiſte toute la Loi & les Prophetes.* Nous nous devons donc aimer les uns les autres, parce que nous devons aimer tous enſemble le même Dieu qui eſt notre pere commun, ſon unité eſt notre lien.

« Il n'y a qu'un ſeul Dieu (dit l'Apôtre (*a*)). Si les autres » comptent pluſieurs Dieux, il n'y en a pour nous qu'un ſeul, » qui eſt le pere d'où nous ſortons tous, & nous ſommes faits » pour lui. S'il eſt des peuples qui ne connoiſſent pas Dieu, il n'en » eſt pas moins pour cela leur Créateur, & il ne les a pas moins » faits à ſon image & reſſemblance ». Et un peu après : *Dieu a créé l'homme à ſon image.* L'Apôtre répéte ſouvent que l'homme a été créé à l'image de Dieu. C'eſt ce qui fait dire à notre Seigneur, que le précepte d'aimer le prochain eſt ſemblable à celui d'aimer Dieu, parce qu'il eſt naturel que celui qui aime Dieu, aime auſſi pour l'amour de lui tout ce qui eſt fait à ſon image. Ces deux obligations ſont ſemblables.

Nous voyons auſſi que quand Dieu défend d'attenter à la vie

(*a*) Saint Paul.

de l'homme, il en rend cette raiſon : « Je rechercherai la vie de » l'homme. Quiconque répandra le ſang humain, ſon ſang ſera » répandu, parce que l'homme eſt fait à l'image de Dieu (*a*) ». Les bêtes ſont en quelque ſorte appellées, dans ce paſſage, au Jugement de Dieu, pour y rendre compte du ſang humain qu'elles auront répandu. Dieu parle ainſi pour faire trembler les hommes ſanguinaires, & il eſt vrai dans un ſens, que Dieu redemandera même aux animaux les hommes qu'ils auront dévorés, lorſqu'il les reſſuſcitera, malgré leur cruauté, dans le dernier jour.

Tous les hommes ſont freres ; premierement, ils ſont tous enfans d'un même Dieu. « Vous êtes tous freres (dit le Fils » de Dieu) & vous ne devez donner le nom de pere à perſonne » ſur la terre : car vous n'avez qu'un ſeul pere qui eſt dans les » Cieux (*b*) ». Ceux que nous appellons peres & dont nous ſortons, ſelon la chair, ne ſçavent pas qui nous ſommes. Dieu ſeul nous connoît de toute éternité, & c'eſt pourquoi le Prophete diſoit : « Vous êtes notre vrai pere, Abraham ne nous » a pas connus, & Iſraël nous a ignorés ; mais vous, Seigneur, » vous êtes notre protecteur, votre nom eſt devant tous les » ſiécles (*c*) ». Secondement Dieu a établi la fraternité des hommes en les faiſant tous naître d'un ſeul qui eſt leur pere commun, & qui porte en lui-même l'image de la paternité de Dieu.

Notre Seigneur, après avoir établi le précepte d'aimer ſon prochain, interrogé par un Docteur de la Loi, qui étoit celui que nous devons tenir pour notre prochain, condamne l'erreur des Juifs qui ne regardoient comme tels que ceux de leur nation.

(*a*) Geneſ. IX, 5, 6
(*b*) Matth. XXIII, 8, 9.
(*c*) Iſaïe VI, 3, 16.

Il leur montre, par la parabole du Samaritain qui affifte le voyageur méprifé par un Prêtre & par un Levite, que ce n'eft pas fur la nation, mais fur l'humanité en général, que l'union des hommes doit être fondée (*a*). Un Prêtre vit le voyageur bleffé & paffa, un Levite paffa auprès de lui & continua fon chemin; mais un Samaritain le voyant fut touché de compaffion. Jefus-Chrift raconte avec quel foin le Samaritain fecourut le voyageur, & puis il dit au Docteur; *Lequel de ces trois vous paroît être fon prochain?* Le Docteur répondit: *Celui qui a eu pitié de lui;* & Jefus lui dit (*b*): *Allez & faites de même.* Cette parabole vous apprend que nul homme n'eft étranger à un autre homme, fût-il d'une nation autant haïe de la nôtre, que les Samaritains l'étoient des Juifs.

De tout cela, il fuit que chaque homme doit avoir foin des autres hommes. Si nous fommes tous freres, tous faits à l'image de Dieu, & également fes enfans, tous une même race & un même fang, nous devons prendre foin les uns des autres. Ce n'eft pas fans raifon qu'il eft écrit: *Dieu a chargé chaque homme d'avoir foin de fon prochain* (*c*); fi les hommes ne le font pas de bonne foi, Dieu en fera le vengeur; car, ajoute l'Eccléfiafte, *nos voies font toujours devant lui & ne peuvent être cachées à fes yeux* (*d*). Il faut donc fecourir notre prochain, comme en devant rendre compte à Dieu qui nous voit.

Il n'y a que les parricides & les ennemis du genre humain qui difent comme Caïn: *Je ne fçais où eft mon frere, fuis-je fait pour le garder* (*e*)? N'avous-nous pas tous un même pere? N'eft-

(*a*) Luc X, 31, 32, &c.
(*b*) Ibid 36, 37.
(*c*) Eccl. XVII, 12.
(*d*) Ibid 13.
(*e*) Genef. IV, 9.

ce pas un même Dieu qui nous a créés? Pourquoi donc chacun de nous méprise-t-il son frere, violant le pacte de nos peres? Tous ces Commandemens : honorez votre pere & votre mere, afin que vous viviez long-tems sur la terre dont le Seigneur votre Dieu vous a promis la possession (a) : Vous ne tuerez point (b) : Vous ne commettrez point d'adultere (c) : Vous ne déroberez point (d) : Vous ne porterez point de faux témoignages contre votre prochain (e) : Vous ne desirerez point pour vous la maison de votre prochain, ni sa femme, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni rien de ce qui lui appartient (f). Tous ces commandemens, dis-je, sont de droit naturel, & la révélation n'a fait que les mettre dans une plus grande évidence. Les Loix qui marquent le respect dû aux parens & l'obéissance à leurs commandemens légitimes, qui prescrivent la charité pour le prochain, qui ordonnent l'assistance & la compassion mutuelle que l'homme doit aux autres hommes, même à leurs ennemis (car ce point est expressément & plus d'une fois inculqué dans le vieux comme dans le Nouveau Testament) toutes ces Loix sont autant de Loix naturelles. Ces préceptes de justice & de charité renferment l'équité dans les jugemens, la fidélité dans les dépôts, le désintéressement dans le prêt, la bonne foi dans le commerce, la sincérité dans les paroles; & pour le dire en un mot, tous les devoirs de la société.

On peut remarquer la sagesse du Créateur, en ce qu'il a voulu qu'en la plûpart des choses ce qui est le plus utile fût aussi le

(a) *Honora Patrem & Matrem ut sis longævus super terram quam Dominus Deus tuus dabit tibi.* Exod. XX, 12.

(b) *Non occides.* 13.

(c) *Non mœchaberis* 14.

(d) *Non furtum facies.* 15.

(e) *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* 16.

(f) *Non concupisces domum proximi tui, nec desiderabis uxorem ejus, non ancillam, non bovem, non asinum, nec omnia quæ illius sunt.* 17.

plus agréable (*a*), & l'excellence de la raiſon en ce qu'elle nous porte aux mêmes choſes que la Religion nous ordonne. Qu'y a-t-il en effet de plus utile & de plus agréable aux hommes, que cette union ſi recommandée par Jeſus-Chriſt, ſi prêchée par la raiſon. La Religion & la Philoſophie, la foi & la raiſon ſont d'accord ſur les devoirs & les actions des hommes. Les choſes dont la Religion nous éloigne ſont auſſi contraires au repos de cette vie qu'au bonheur de l'autre ; & la plûpart de celles où elle nous porte, contribuent plus au bonheur temporel que tout ce que nos paſſions nous font rechercher avec tant d'ardeur.

XLIII. Cet accord eſt admirable dans le Gouvernement ; & l'on y trouve des regles ſûres de conduite, quelque rang qu'on ait dans la Société.

Cet accord de la raiſon & de la foi ne paroît nulle part ſi bien que dans le Gouvernement, & dans le déſir de conſerver la paix avec nos concitoyens, & d'éviter les occaſions qui peuvent altérer le repos de la ſociété civile. Si la Religion nous preſcrit ce devoir, comme un des plus eſſentiels à la piété chrétienne, la raiſon nous y conduit auſſi comme à un point qui importe extrêmement à notre propre intérêt. Qu'y a-t-il de plus heureux qu'une ſociété où l'on aime Dieu, où l'on reſpecte le Souverain, où on lui obéit exactement, où l'on s'entraime, où chacun traite ſon prochain comme ſoi-même! Qu'y a-t-il au contraire de plus horrible qu'une ſociété où l'on eſt ingrat enversDi eu, déſobéiſſant envers le Souverain, injuſte envers lés hommes! C'eſt l'amour de Dieu, c'eſt la raiſon toujours pure, ſi quelque paſſion ne l'altere, qui forme la premiere ſociété. C'eſt le mépris de cette Loi, c'eſt la paſſion dont on ſuit le mouvement qui fait la ſeconde.

Les ſeules lumieres de la raiſon nous montrent avec évidence

(*a*) *In pleriſque rebus incredibiliter hoc natura eſt ipſa fabricata, ut ea quæ maximam utilitatem in ſe continerent, eadem haberent plurimum vel etiam venuſtatis.* Cic. de Orat. L. III.

les devoirs réciproques du pere, de la mere, & des enfans, du mari & de la femme, du jeune & du vieux, du Citoyen & du Concitoyen, du Souverain & du Sujet. Un Royaume n'eſt qu'une grande famille, & les familles particulieres ſont comme une Monarchie naturelle & abregée (*a*), elles ſont le fondement des ſociétés civiles, c'eſt de leur ſein que ſortent les Etats. Il n'en eſt point de ſi petite qui, dans ſa police domeſtique, ne montre l'image d'une Principauté que la nature a formée. Le pere eſt un Roi dans ſa famille, le Roi eſt un pere dans ſon Royaume. On ne ſçauroit rien faire d'utile pour l'Etat en général, qui ne le devienne pour les familles en particulier, ni rien d'avantageux dans les familles qui ne tourne au profit de l'Etat. La jeuneſſe & la premiere enfance, éclairées de bonne heure par d'utiles inſtructions, formées à l'induſtrie, accoutumées au travail, une police qui fournit à chacun des occaſions & des ſecours pour vivre dans un certain degré d'aiſe & d'abondance, les premiers écarts du devoir reprimés, la naiſſance des crimes prévenue, les crimes eux-mêmes punis, tout cela ſe rapporte directement à l'utilité générale de la Société entiere, & à l'avantage particulier de tous ceux qui la compoſent. La Société civile n'eſt enfin que le Gouvernement Politique de pluſieurs familles ſous un Souverain, comme la famille eſt le Gouvernement économique des membres qui la compoſent ſous celui qui en eſt le chef. Le même ordre qu'on voit regner dans les familles reglées, regne dans une Société civile bien policée. L'union qui ſoutient les familles fait la puiſſance des Etats; & comme la police des Sociétés civiles naît de l'harmonie des familles, le bonheur du genre humain naît de la concorde des

(*a*) *Omnis enim domus regio imperio adminiſtratur.* Ariſt. Lib. I. Polit. C. I. Regii imperii ſpecies. Ibid. C. VIII.

chefs & des membres de toutes les familles & de tous les Etats; & forme dans le Gouvernement cette même harmonie qu'on ne se lasse point d'admirer dans l'Univers. Tous les membres des familles doivent obéir aux chefs; les chefs & les membres des familles aux Souverains. Les Princes doivent rapporter toutes leurs actions au bien public, & les Sujets craindre Dieu; honorer leur Souverain, vivre en bons peres & en bons fils dans la famille que Dieu leur a donnée, & en bons Citoyens dans la Société où il les a fait naître.

XLIV
Les Sociétés ne sçauroient subsister, si les hommes ne s'aimoient & ne se rendoient des services réciproques.

Dans l'Etat d'une indépendance absolue, où les Loix sont méprisées, l'homme n'a que ses propres forces pour se défendre; dans celui où les Loix sont observées, il est protegé de tout le monde, & l'occasion devient périlleuse. Là, il n'y a ni connoissance ni discipline, on n'a que sa propre expérience pour se procurer son bien; ici, chacun profite de l'adresse & de l'industrie d'autrui, le commerce le forme & lui donne toujours de nouvelles lumieres. Enfin, hors de la Société, il n'y a qu'ennui & férocité, la crainte n'abandonne jamais, tout manque & secours & consolation; mais dans la Société, l'on voit regner la politesse des mœurs, l'homme trouve des amis qui l'écoutent dans le besoin, qui adoucissent ses maux, & qui le consolent dans la misere.

Si Dieu nous a mis dans de telles circonstances que nous ne sçaurions nous passer d'autrui, sans doute qu'il nous a faits pour la Société, afin qu'en conséquence de cette union nous nous rendions tous les services mutuels que les besoins de la vie demandent. De-là naissent les Loix, puisque sans elles il ne sçauroit y avoir de Société durable, & que tous les liens qui la forment se romproient en un instant; Dieu veut que les hommes observent les Loix, puisqu'il est impossible que la Société ci-

vile subsiste sans cela. Il approuve donc tous ceux qui tâchent de seconder ses vûes, & qui employent toutes leurs lumieres & tous leurs talens à procurer le bien, tant de la Société en général que des membres qui la composent en particulier. Dès-lors, il condamne l'yvrognerie, la débauche, la fornication, la calomnie, l'injustice, le vol, l'homicide, comme des actions qui nuisent à la Société; & toute Loi sans laquelle la Société ne sçauroit subsister devient par-là même une Loi divine.

La nature vient ici au secours du raisonnement. Elle nous a fait d'une telle maniere, que nous sommes portés machinalement à de certaines actions. Les mains, les pieds, la tête, toutes les parties du corps prennent d'elles-mêmes, & sans que l'esprit y ait part, la posture & le mouvement nécessaires pour l'acquisition du bien ou pour la fuite du mal qui se présente. Les peres ont pour leurs enfans une tendresse particuliere qui les oblige à prendre soin de leur éducation; & cette pente est un pur effet du méchanisme, puisqu'elle se remarque dans tous les animaux. Elle s'étend non-seulement sur nos parens & nos amis, mais sur tous les hommes. Nous ne sçaurions voir sans douleur une personne qui souffre, nos entrailles en sont émues, & ce vif sentiment nous porte à la soulager, tant il est vrai que la nature nous sollicite à la compassion. Nous sommes tous liés ensemble par une merveilleuse sympathie, qui fait que, naturellement & sans dessein, nous communiquons aux autres la même passion qui nous agite, en ce qu'elle répand sur notre visage & sur le reste du corps un air capable d'inspirer aux assistans la même crainte dont il est émû, & de faire sur eux une impression subite qui les intéresse à sa conservation. Une personne triste nous inspire la tristesse, & nous force en quelque maniere de compatir à sa douleur. Si elle donne quelque mar-

que de joie, elle nous communique ſa gayeté. Ce ſont-là des effets admirables de la ſageſſe de Dieu qui nous a faits les uns pour les autres, & qui, pour ſuppléer à la lenteur du raiſonnement, a voulu nous conduire tout-d'un-coup à notre devoir.

Un commerce mutuel de bienfaits peut ſeul rendre la vie commode & garantir des inſultes d'autrui. Nous ſommes faits pour la Société, comment concevoir qu'elle puiſſe ſubſiſter ſans cet amour réciproque? Quel ſeroit le ſort du genre humain, ſi chacun vivoit à part & n'avoit d'autre reſſource que lui-même? Autant d'hommes, autant de perſonnes expoſées à tout moment à être la proie & la victime des autres hommes. Leur ſang ſeroit toujours ſur le point d'être répandu. Les ſecours dont l'homme a beſoin, & dont il eſt privé dans l'état de nature, il les trouve dans ſon union avec ſes ſemblables. Otez la ſocialité, vous détruirez en même-tems l'union du genre humain d'où dépend la conſervation & le bonheur de la vie de tous les hommes.

Pour rendre une Société floriſſante, il faut que l'harmonie de ſes différentes parties ſoit parfaite, que chaque membre tende à l'objet qui lui eſt propre, & que tous les membres tendent au bien général de l'Etat, de la même maniere que dans le corps humain tous les membres concourent à ſa conſervation.

La perfection du genre humain conſiſte dans le parfait aſſemblage de tous ſes membres, dans une parfaite diſpoſition de ſes moindres parties, des plus petites fibres. C'eſt afin que rien n'empêche la circulation du ſang & le mouvement des eſprits, & que toutes ces parties s'entr'aidant mutuellement & à tems, les parties intérieures travaillent à former les eſprits qui fortifient les parties extérieures, les endurciſſent & les font mou-

voir, ſoit pour écarter les choſes qui lui ſeroient nuiſibles, ſoit pour ſe ſaiſir de celles qui lui ſont propres. C'eſt de cette harmonie que réſulte la force, la ſanté, l'adreſſe ; en un mot, le bien être & la conſervation de ce corps. Tel eſt le Corps Politique. Toutes ſes parties doivent être dans un parfait accord, & ſe ſecourir mutuellement & à tems, chacune ſelon ſa deſtination particuliere, de ſorte que s'il y a quelque partie qui ne contribue pas à la conſervation ou à la perfection du corps, c'eſt une partie monſtrueuſe qu'il en faut rétrancher.

On ſçait l'Apologue de Menenius Agrippa : « Il arriva un » jour (dit-il à la populace de Rome retirée ſur le Mont Aven- » tin) que les différentes parties du corps humain ſe révolterent » contre l'eſtomach. C'eſt un pareſſeux, diſoient-elles, qui fait » ſervir les yeux, les bras, & les pieds à la recherche de ſes » plaiſirs. Les mains, la bouche, les dents, lui réfuſerent leur » ſervice. Qu'arriva-t-il ? Tout le corps tomba dans la langueur, » & la défaillance ſe fit ſentir aux parties révoltées comme à » l'eſtomach. Il en eſt ainſi de nos diviſions inteſtines. La Ré- » publique entiere s'affoiblit, lorſque l'un des membres qui la » compoſent ſouſtrait à l'autre le miniſtere qu'il en attend ». Un Apologue de cette ſorte, dont l'application ſe faiſoit naturellement, étoit à la portée du bas peuple. Il en fut plus touché qu'il ne l'auroit été d'un profond raiſonnement, & il rentra dans le devoir.

Concluons donc que la plus grande bienveillance que chaque Agent raiſonnable témoigne envers tous, conſtitue l'état le plus heureux de tous en général & de chacun en particulier, autant qu'il eſt en leur pouvoir de ſe le procurer, & qu'elle eſt abſolument néceſſaire pour parvenir à l'état le plus heureux auquel ils puiſſent aſpirer.

SECTION V.

Du Droit d'Hoſpitalité.

XLV. Il eſt un droit naturel d'hoſpitalité.

IL eſt un devoir naturel d'hoſpitalité commun à tous les hommes & indépendant de toutes conventions. Les Loix de l'hoſpitalité ont eu leur ſource dans cette inclination bienfaiſante que la nature nous inſpire pour nos ſemblables. L'humanité nous oblige de ſecourir les paſſans & les pauvres, en les logeant & en les nourriſſant. Auſſi voit-on des maiſons & des Ordres Religieux établis chez preſque toutes les Nations pour exercer cet acte de charité. Ce même ſentiment d'humanité veut que les hôtes ſe rendent des devoirs réciproques.

XLVI. Il étoit parmi les anciens un droit d'hoſpitalité de convention.

Les hommes, réunis par les liens de la Société civile, autoriſerent & conſacrerent dans tous les tems les devoirs naturels les uns envers les autres. Comme les anciens n'avoient point de ces hôtelleries où chacun peut loger pour ſon argent, ils établirent un droit d'hoſpitalité de nation à nation, de ville à ville, & quelquefois de famille à famille. Ils s'engageoient, par un devoir réciproque, de recevoir, de loger, & de protéger les particuliers qui venoient dans leur pays, dans leur ville.

Sans remonter juſqu'aux ſiécles des Patriarches qui ſe faiſoient un mérite de prévenir les voyageurs par toutes ſortes de bons offices, on ſçait que cette vertu ne fut pas inconnue au Paganiſme. L'Egypte & la Grece en établirent la pratique. L'Iſle de Crete, dans les ſiécles les plus reculés, avoit des édifices publics deſtinés à recevoir les Etrangers. C'étoit une coutume chez les Lucaniens, de loger quelque perſonne que ce fût ſans diſtinction, & de lui fournir tous les ſecours néceſſaires, ſi elle arrivoit dans quelqu'une des Villes de la Contrée

après

après le soleil couché (*a*). Les Nations les plus féroces adopterent cet usage de charité. L'Histoire ancienne nous en fournit mille exemples.

Chez les Grecs, les familles se firent honneur de ce commerce d'amitié, avec les personnes de nation différente. Dans les tems de la grandeur de Rome, ses principaux Citoyens bâtissoient des maisons spacieuses, afin d'avoir toujours des appartemens de réserve pour les Etrangers, & d'imiter l'hospitalité des Grecs (*b*).

Le gage & le témoignage assuré de la convention consistoit dans une marque (*c*), de laquelle on ne peut donner une idée plus approchante, qu'en la comparant à ces tailles de bois dont se servent certains ouvriers, pour marquer la quantité de ce qu'ils fournissent. C'étoit de même des marques de bois d'yvoire & d'autre matiere coupées dans la même piéce, qui faisoient deux morceaux séparés, & qui en se rejoignant n'en faisoient plus qu'un sur lequel on avoit gravé quelques caracteres.

Cette cédule d'hospitalité qui faisoit foi de l'union, & en étoit le sceau & le gage, se conservoit soigneusement, & se transmettoit aux descendans d'une même branche. Les Antiquaires ont recueilli plusieurs de ces marques, où sont inscrits les noms des deux personnes qui s'engageoient l'un à l'autre. On en usoit ainsi de particulier à particulier. C'est sur quoi un Poëte s'exprime d'une maniere bien formelle (*d*).

(*a*) C'est un fait qui est attesté par Elien. *Varr. Hist. Lib.*
(*b*) Tit. Liv. XIX.
(*c*) On l'appelloit *Tessera hospitalitatis.*
(*d*) Deum hospitalem ac tesseram meum fero.

. . . .

Pœn. Pater tuus ergo hospes Antidamas fuit.
Hæc mihi hospitalis tessera cum illo fuit.
Ag. Ergo apud me hospitium tibi præbebitur.
Plaut. dans le V Acte du Pœmelus.

Pour le droit d'hoſpice que les Villes ou les Provinces accordoient, il étoit autoriſé par un Decret ſolemnel, dont on remettoit la copie entre les mains de celui qui l'obtenoit. Un Hiſtorien Romain nous apprend que ceux de Langres firent diſtribuer aux Legions Romaines de petites piéces qui avoient pour empreinte la figure d'une main en ſigne d'hoſpitalité (*a*). Ces ſortes de ſymboles ſe trouvent encore aujourd'hui dans les Cabinets des curieux.

En vertu de cette commune alliance, un voyageur étoit ſûr de trouver chez ſon ami un accueil favorable. Celui-ci, qui ne manquoit pas d'être informé du jour de ſon arrivée, alloit à ſa rencontre. Après lui avoir donné les démonſtrations du plus tendre attachement, il lui tendoit la main & le conduiſoit en ſon logis. Là, il le faiſoit aſſeoir auprès de ſon feu, & tous deux ils invoquoient en commun les Dieux domeſtiques protecteurs de l'hoſpitalité. Il préſentoit enſuite à ſon nouvel hôte du pain, du vin & du ſel, ſymbole de l'amitié. De-là, cette maniere de parler proverbiale, ſi fameuſe parmi les Grecs & les Latins : *Pour être parfaitement amis, on doit avoir mangé enſemble pluſieurs minots de ſel* (*b*).

C'étoit un uſage reçu chez les Orientaux de laver les mains & ſur-tout les pieds à un hôte nouvellement arrivé. Nous en avons des preuves dans les Livres Sacrés & dans les Hiſtoriens Profanes de l'antiquité. Les Dames les plus diſtinguées ſe chargeoient quelquefois de ce ſoin charitable (*b*). Après ce cérémonial, le nouveau venu étoit conduit au bain, & de-là au

(*a*) *Miſerat civitas Lingonum, vetere inſtituto, dona legionibus, dextras hoſpitii inſigne.* Tacit. L. XVII.

(*b*) Ciceron a fait la même réflexion au Livre *De amicitiâ . . . . . . Verum illud eſt quod vulgò dicitur multos modios ſalis ſimul edendos, ut amicitiæ munus expletum ſit.*

(*c*) Homere repréſente Nauſicaa, Polycaſte, & Helene qui exercent les mêmes fonctions envers les étrangers.

festin, où la bonne chere & les concerts redoubloient l'allégresse des Conviés. Le repas qui avoit commencé par des libations, finissoit par des vœux pour la prospérité de celui en l'honneur de qui se faisoit la fête.

De tous les peuples qui pratiquerent l'hospitalité, les Romains furent sans contredit ceux qui l'obserwerent avec une exactitude plus religieuse. Ciceron estimoit que rien n'étoit plus beau que de voir les maisons des personnes illustres ouvertes à leurs hôtes, & qu'il y alloit de l'honneur de la République que les Etrangers trouvassent cette sorte de libéralité en usage parmi les Romains (*a*).

Enfin, le départ des hôtes à Rome & dans la Grece étoit accompagné de tous les témoignages de tendresse. On ne manquoit pas alors de leur faire des présens (*b*). C'étoit un devoir consacré par la Religion, & dont on ne pouvoit se dispenser, sans déroger aux conventions que l'usage avoit & établies & confirmées.

Au reste, l'humanité & la religion concouroient pour cimenter cet accord général de tous les peuples. Ce sentiment naturel qui nous porte à reconnoître un Dieu vengeur du crime & protecteur de la vertu, avoit fait naître dans le Paganisme l'idée d'une Divinité qui étoit chargée du soin de proteger & de venger les droits de l'hospitalité (*c*). Aussi parmi les titres que les Grecs & les Romains donnoient à Jupiter, celui d'*hospitalier* fut un des plus respectables (*d*). Ils attribuoient la

(*a*) *Rectè etiam à Theophrasto est laudata hospitalitas. Est enim valdè decorum patere domos hominum illustrium hospitibus, idque etiam est Reipublicæ ornamento, homines exteros hoc liberalitis genere in urbe nostrâ non egere.* Cicer. Off. Lib. II, Cap. XVIII.

(*b*) On appelloit ces présens *Xenia*.

(*c*) Les Payens confioient ce ministere à Jupiter, selon ce 735[e] Vers du premier Livre de l'Enéïde :

Jupiter! hospitibus nam te dare jura loquuntur,

(*d*) Ils l'appelloient *Xenius* ou *Hospitalis*.

même qualité à Venus, à Minerve, à Castor, à Pollux, Divinités allégoriques qui présidoient à l'union des cœurs. Ils faisoient le même honneur à Hercule & aux Dieux domestiques. Les habitans de Pellene adoroient Apollon, & lui avoient érigé un Temple sous le nom d'Hospitalier (*a*). Pendant que la fête que les Grecs célébroient en son honneur (*b*), & en mémoire de Castor & de Pollux, tous les Etrangers étoient superbement regalés aux frais du public. La fête se terminoit par des spectacles & par la représentation de différentes sortes de jeux.

XLVII. Ce droit étoit sacré.

Conformément à ces sentimens inspirés par la nature & consacrés par la Religion, un homme convaincu d'avoir violé les droits de l'hospitalité, devenoit un objet d'exécration. Violer l'hospitalité, offenser des supplians, c'étoit un crime qui attaquoit la Divinité même (*c*), c'étoit le crime le plus énorme qu'on pouvoit commettre contre tout homme Etranger ou Citoyen, les Dieux mêmes en étoient les vengeurs (*d*). On se figuroit tous les Dieux armés pour la perte du violateur de l'hospitalité, & toutes les furies occupées à le tourmenter. Le meurtre même involontaire d'un hôte passoit pour un crime irrémissible.

Le droit de la guerre ne détruisoit pas ceux de l'hospitalité. Homere nous représente Graucus & Diomede dans l'ardeur du combat. Les deux guerriers se rencontrent & sont prêts d'en venir aux mains. Ils reconnoissent alors que leurs familles sont unies depuis longtems par les nœuds de l'hospitalité. Il n'en faut pas davantage pour suspendre tout-à-coup la fureur des

(*a*) *Theoxeinus.*
(*b*) On l'appelloit *Theoxenia.*
(*c*) Voyez les Suppliantes d'Eschile.
(*d*) Plat. *Lib. V, de Legib.*

deux combattans. Ils se séparent après s'être fait des présens mutuels en signe de bienveillance.

L'engagement de l'hospitalité étoit sans retour, à moins qu'on ne le désavouât d'une maniere juridique. L'une des cérémonies qui se pratiquoient dans cet acte solemnel de rénonciation, c'étoit de briser la marque ou le symbole de l'hospitalité. Par-là, celui qui en étoit venu à une rupture autentique, déclaroit que désormais il ne vouloit plus avoir aucun commerce avec la personne qui lui avoit manqué de foi.

XLVIII. Les Nations les plus barbares exercent encore aujourd'hui l'hospitalité.

Les Quades, qui étoient les peuples les plus brigands de toute la Germanie, étoient en même-tems les plus hospitaliers. Ils alloient à cinquante lieues de leur pays chercher du butin, brûler des villages, & détruire la campagne; mais qu'un Etranger, quel qu'il fût, passât dans leur pays, il étoit reçu par tout, on le logeoit, on le défrayoit. Les habitans se disputoient même l'honneur de l'avoir pour hôte; le maître de la maison, sa femme & ses filles le servoient à l'envi. Leurs ancêtres leur avoient transmis ce respect inviolable pour l'hospitalité, & ils le conserverent longtems (*a*).

Le devoir de l'hospitalité étoit tellement fondé dans la nature, que les Nations que nous traitons de barbares, comme les Turcs & les Tartares, exercent encore aujourd'hui l'hospitalité, ainsi qu'elle étoit exercée du tems des Patriarches & dans les beaux jours des anciennes Nations.

XLIX. Si l'on a droit d'entrer dans un pays; d'y séjourner; d'y passer sans la permission de l'Etat.

Si la nécessité a contraint des Etrangers à entrer dans un pays, on peut les en faire sortir lorsque les motifs de contrainte ont cessé; mais il y auroit de l'humanité à maltraiter des gens que la fortune persecute, & qui ne troublent pas la tranquillité publique. La nécessité qui les a contraints d'entrer dans

(*a*) Hist. gener. d'Allemag. par Barre, Tom. I, pag. 299, sous l'an de J. C. 181.

le pays, leur donne un droit à la compaſſion de l'Etat.

Lorſqu'on a donné volontairement entrée aux Etrangers, l'Etat les doit traiter non-ſeulement avec humanité, mais il leur doit encore permettre d'y ſéjourner, tant que le ſujet de leur voyage ſubſiſte, & qu'ils ne font aucun dommage au pays, à moins qu'il n'y ait lieu de craindre qu'un plus long ſéjour ne pût lui nuire.

La liberté du paſſage à travers un pays eſt un des devoirs que l'humanité oblige de remplir, pourvu que le ſujet qui le fait demander ſoit légitime; comme ſi chaſſé de ſon pays on cherche à s'établir ailleurs, ſi l'on va trafiquer avec un peuple éloigné, ſi l'on entreprend une juſte guerre, ſi ſe trouvant hors de ſa patrie ménacé d'un grand péril on va à ſon ſecours. De-là il ſuit que lorſque quelques gens ſans armes demandent paſſage, & offrant de payer les vivres qu'on leur fournira, ce paſſage doit leur être accordé, pourvu qu'il ſoit demandé pour une entrepriſe néceſſaire ou au moins innocente.

On n'a pas néanmoins droit d'entrer, ni encore moins de demeurer ſur les terres d'un Souverain contre ſes intérêts, ni même ſimplement contre ſa volonté, parce qu'abſolument parlant, c'eſt à chaque Etat de juger s'il eſt avantageux ou contraire à ſes intérêts, que des Etrangers que la néceſſité ne conduit pas dans ſon pays y entrent. Plus la perſonne étrangere qui demande le paſſage eſt conſidérable, plus il eſt libre à l'Etat de le refuſer. Tout Souverain a droit de refuſer l'entrée de ſes Etats, pour éviter les dangers d'une ſurpriſe. Une ſuite néceſſaire du droit de propriété, c'eſt que le Propriétaire puiſſe réfuſer à autrui l'uſage de ſon bien. La conſéquence infaillible de la domination ſur un territoire, c'eſt le droit d'en ouvrir ou d'en fermer l'entrée. Un ſentiment d'humanité demande

que le Souverain accorde la permiſſion d'y entrer à ceux qui en ont beſoin, quand il le peut ſans s'incommoder, & ſans courir aucun riſque; s'il le leur réfuſe dans ces circonſtances, il péche contre ſon devoir, mais il ne leur fait pas pour cela un tort ainſi proprement nommé, à moins qu'ils ne ſe trouvent dans un cas de néceſſité toujours ſupérieur aux regles communes. La réſerve dont nous comprenons qu'a été accompagné le premier partage des terres, ne peut aller plus loin. Si le paſſage eſt demandé à un Etat par des troupes armées & aſſez nombreuſes pour faire craindre raiſonnablement quelque entrepriſe de leur part ou de la part de ceux contre qui elles veulent marcher, le Souverain de cet Etat eſt le Juge des raiſons qui doivent le déterminer à accorder ou à réfuſer le paſſage. Mais ceux à qui on le réfuſe ſans aucune raiſon valable, ou ſous le prétexte d'une défiance ſans fondement, peuvent, dans le cas d'une néceſſité preſſante, forcer le paſſage qu'on leur réfuſe mal-à-propos, & ſans qu'on puiſſe ſe plaindre de cette ſorte de violence, s'ils s'abſtiennent de cauſer du dommage au pays dont ils forcent le paſſage.

Ageſilas, Roi de Lacedemone, revenant d'Aſie, fit demander à Oreſte, Roi de Macedoine, la permiſſion de paſſer ſur ſes terres. Erope, qui ſous le titre de Protecteur gouvernoit le Royaume, pendant la minorité du Prince, lui fit répondre qu'il délibereroit ſur cela : *Et tandis qu'il déliberera* (répondit Ageſilas) *nous paſſerons, car ſa frayeur ne nous ôte point notre droit* (*a*). Il paſſa en effet, & le Protecteur ordonna qu'on fournît la ſubſiſtance à l'armée Lacédemonienne, & qu'on la reçût de la maniere la plus obligeante, condeſcendance qui empêcha que la Macedoine ne fût pillée, comme l'avoit été

(*a*) Plutar. *in Ageſil. in Apophth. Lacon; Diodor. Sicil. Lib. XII.*

la Thessalie où Agesilas avoit permis à ses troupes de vivre à discrétion, à cause de la mauvaise réception que lui avoient fait les habitans.

SECTION VI.

Du droit de Sépulture.

L. La sépulture est de droit naturel; & il ne faut pas la rapporter au Droit des Gens.

J'ENTENDS ici par sépulture, les derniers devoirs qu'on rend aux morts, soit qu'on brûle, qu'on embaume, ou qu'on enterre leurs corps. Grotius (*a*) a établi, que toutes les Nations sont obligées d'accorder la sépulture aux Etrangers, & le principe est certain. Seneque le pere (*b*) rapporte aux Loix non écrites, mais qui sont plus certaines que toutes les Loix écrites, l'obligation de jetter quelques poignées de terre sur un corps mort qu'on rencontre. Tous les hommes désirent d'être ensevelis (*c*); la nature commune à tous les hommes demande qu'on ensevelisse les morts. C'est la Loi du genre humain, c'est la Loi universelle, c'est l'espérance commune de tous les mortels. En priver un homme, c'est se dépouiller de l'humanité, c'est deshonorer la nature. Tel est le langage de tous les Ecrivains, mais Grotius s'est trompé en rapportant ce principe au droit des Gens, il est simplement du Droit naturel. Il ne sçauroit appartenir au droit des Gens, puisqu'il n'y a ici aucune sorte de convention entre les Nations (*d*).

LI. Combien le droit de sépulture étoit sacré parmi les anciens.

La mort n'étoit pas pour les anciens le dernier des maux. Etre privé du tombeau, c'étoit une infamie plus insupportable

(*a*) *De Jure Belli & Pacis. Cap. IX.*
(*b*) *Lib. I. Contr.* 1.
(*c*) Voyez la IV[e] Section de ce Chap.
(*d*) Voyez l'Idée du Droit des Gens, dans le Traité de ce Droit.

que

que la mort même (*a*). Si l'on étoit étonné de voir ſur une matiere ſi triſte des ſcènes & des actes entiers dans les Tragédies des anciens, on le ſeroit bien davantage de trouver une Tragédie entiere ſur le même ſujet. C'eſt celle d'Antigone de Sophocle. Antigone avoue à Créon ſon oncle, qui avoit défendu de donner la ſépulture à Polynice ſon frere, à peine d'être ſoi-même enterré tout vivant, qu'elle a contrevenu à ſa défenſe, & ne cherche pas à s'excuſer. » Ce n'eſt point Jupiter (lui dit-elle) » ni la Juſtice qui ont dicté votre Arrêt, & je n'ai pas cru qu'une » Loi humaine eût aſſez de force pour engager les hommes à » violer les Loix Divines, ces Loix qui, ſans être écrites, ſont » immuables & d'une origine ſi reculée, qu'on l'ignore.

Parmi les anciens, c'étoit le pere, la mere, le frere, les ſœurs, les plus proches parens qui ouvroient & fermoient les yeux ſur le bucher au mort. Il étoit défendu de faire des ſacrifices tandis qu'on avoit des morts à enterrer, & cette défenſe ne ceſſoit que lorſqu'il étoit queſtion de remplir un vœu, car alors les Loix Pontificales vouloient qu'on commençât par les Dieux avant que de ſonger aux morts. Ils érigeoient des tombeaux vuides à leurs amis, dont ils n'avoient pas les corps.

Le violement des ſépulchres a été regardé comme un crime énorme, comme un ſacrilege par les Loix de tous les Etats policés (*b*).

(*a*) Il eſt juſte, & Céſar eſt tout prêt de vous rendre
Ce reſte où vous avez tant de droit de prétendre;
Mais il eſt juſte auſſi qu'après tant de ſanglots,
A ces Manes errans nous rendions le repos;
Qu'un bûcher allumé par ma main & la vôtre,
Le venge pleinement de la honte de l'autre.

Corneille dans la mort de Pompée, Scene IV du dernier Acte.

(*b*) *Crimen læſæ religionis ad ſacrilegium pertinens.* Voyez Tacit. Lib. III, leg. 1, au Cod. *de Sepulchr. violat.*

LII. Différentes sortes de sépultures, tant parmi les anciens que parmi les modernes.

L'usage d'ensevelir les morts est établi chez toutes les Nations policées. Partout, on a pensé qu'il y auroit de l'indignité que le corps de l'homme servît de pâture aux autres animaux, & l'on a remedié à cet inconvénient, en rendant ce dernier devoir aux corps humains.

Les Egyptiens, après avoir embaumé les corps morts, les exposoient & en conservoient le spectacle. La Coutume des Grecs & des Romains étoit d'inhumer les corps ou de les brûler.

Le soin de conserver les corps sans les cacher dans les tombeaux, paroît injurieux en général à l'humanité, & en particulier aux personnes qu'on prétend ainsi respecter, parce qu'il rend leur humiliation & leur difformité visibles, & qu'il n'offre aux spectateurs que de tristes & d'affreux restes de leurs visages.

La coutume de brûler les morts avoit son origine dans l'opinion de quelques Philosophes ; que le feu étant le principe & la fin de toutes les choses, l'homme étant brûlé étoit réduit plus facilement à son principe qui le nettoyoit même des ordures qu'il avoit contractées, lorsqu'il étoit composé de corps & d'ame. Cette coutume a quelque chose de cruel & de barbare, en se hâtant de détruire ce qui reste des personnes les plus cheres.

Celle de les enterrer est la plus ancienne & paroît la plus religieuse. Elle remet à la terre ce qui en a été tiré, & nous prépare à croire que le corps qui en a été formé une premiere fois, pourra bien en être tiré une seconde. Mais notre usage a aussi ses inconvéniens. Eh ! quel usage n'en a point ! Il rend l'air autour des cimetieres mal sain, & les morts semblent faire la guerre aux vivans. Pour le dire en passant, je ne sçais ni pourquoi on enterre dans les Eglises, ni pourquoi on n'établit pas des cimetieres hors des Villes ; cela mérite plus d'attention

qu'on n'y en donne. Dans les années où la nature fermente plus qu'à l'ordinaire, les corps enterrés envoyent des exhalaisons qui causent même quelquefois des maladies contagieuses. La Ville de Bayonne en fournit un exemple ; & une Loi des douze Tables ordonnoit expressément qu'on enterrât les morts hors de la Ville de Rome.

LIII. La privation de la sépulture est une peine parmi les modernes, comme c'en étoit une parmi les anciens.

Le traitement qu'on fait à quelqu'un après sa mort, lui est dans le fond indifférent ; mais le droit de sépulture n'en est pas moins une loi de l'humanité. Un corps abandonné aux oiseaux parmi les Grecs, souffroit un traitement plus cruel que la mort même. Parmi nous, dans l'usage des Tribunaux civils, la privation de sépulture est une punition réservée aux plus grands crimes. Il n'est personne qui ne frémisse pendant sa vie, de la seule pensée qu'après sa mort son corps sera jetté à la voirie, comme on l'est en France, pour s'être défait soi-même, ou pour avoir été tué en duel. Cette réflexion, que le mort ne sent point l'injure qu'on fait à son cadavre, est indifférente ; car pour être véritablement lesé, il n'est pas toujours nécessaire de sentir ni de sçavoir même l'offense qu'on reçoit, ni d'être en état d'en tirer raison. Personne ne doute qu'on ne puisse faire du tort à un enfant encore dans le sein de sa mere, & à un insensé, quoique le premier n'ait aucune connoissance de ce qui se passe, & que l'autre ne soit pas en état de comprendre le préjudice qu'on lui cause. Les parens & les amis du mort, représentant en quelque maniere sa personne, ont droit d'exiger pour lui les honneurs de la sépulture, & l'on ne peut l'en priver, sans violer la Loi naturelle à son égard.

SECTION VII.

Des choses qui sont ou particulieres, ou publiques, ou communes.

LIV. Distinction des choses en tant que particulieres, publiques, ou communes.

IL est diverses sortes de biens, les biens particuliers (*a*) appartiennent aux familles ; les biens publics (*b*) pris improprement, aux Villes & Communautés. Les choses publiques, en leur vrai & naturel sens ; aux Etats. (*c*) Les communes, à la grande Republique de l'Univers (*d*) dont l'originaire & l'étranger, l'homme civilisé & le barbare sont également citoyens.

LV. Des choses devenues particulieres par le droit positif.

De droit naturel, rien n'appartient à un homme plutôt qu'à un autre, & tous les hommes ont droit à tout ; mais il est un droit acquis (*e*) en vertu duquel la plupart des biens ont des propriétaires particuliers. Violer ce droit acquis, ce seroit renverser le fondement de toutes les Sociétés.

LVI. De l'égalité du partage des choses communes, en conséquence de l'égalité naturelle des hommes.

De l'égalité qui est naturellement entre tous les hommes ; suit cette maxime du droit naturel : que celui qui n'a pas un droit particulier à quelque préférence, ne peut raisonnablement vouloir obtenir plus que les autres ; il faut qu'il les laisse jouir des droits qu'il s'attribue lui-même.

C'est la considération de cette égalité naturelle qui sert à découvrir de quelle maniere on doit faire le partage d'un bien commun entre plusieurs personnes ; il faut les traiter comme égales, & ne pas adjuger à l'une plus qu'à l'autre, tant qu'aucune d'elles n'a acquis un droit particulier.

(*a*) *Res singulorum*, disent les Loix Romaines.
(*b*) *Stadia theatra*, au moins pour l'usage.
(*c*) Les rivieres, les chemins.
(*d*) Les Elémens, la mer, les pluyes.
(*e*) Voyez dans la premiere Section du premier Chap. de l'Introduction, les Sommaires qui regardent la distinction du mien & du tien.

De-là il suit que lorsque la chose qui est à partager entre plusieurs personnes, n'est pas susceptible de division ; tous ceux qui y ont un droit égal doivent en jouir en commun, si cela se peut, & même autant que chacun voudra, supposé que la nature de la chose le permette. Que si la chose commune ne peut satisfaire aux désirs de tous ceux à qui elle est commune, il est juste que la jouissance de chacun soit proportionnée au nombre de ceux qui doivent y avoir part. Mais si elle ne peut être ni partagée ni possédée en commun, il faut que chacun en jouisse tour à tour dans l'ordre que le sort prescrira. Que s'il n'y a pas moyen d'en jouir de cette maniere, & qu'on ne puisse trouver d'ailleurs aucune juste compensation, ce même sort doit décider à qui elle échera en entier. Tous ces temperammens conservent l'égalité naturelle qui est entre les hommes.

LVII. Des tempéramens qui conservent l'égalité naturelle, lorsque les choses communes ne peuvent être partagées, où il est traité accessoirement du sort.

Il faut entendre par sort, ce qui arrive indépendamment de la volonté & de la connoissance des hommes, à quoi notre ignorance a fait donner le nom de hazard ou de fortune.

Il y a trois espéces de sort, un sort naturel, un sort divin, & un sort superstitieux.

Le sort naturel est celui qui se tire d'une pratique naturelle dont le succès ne nous est caché qu'à cause des bornes de notre esprit. Deux personnes, par exemple, disputent à qui appartiendra un diamant qu'elles ont trouvé. On prend des dez, & l'on convient que celui qui aura le plus grand point aura le diamant. C'est un sort naturel, car il est très-naturel qu'en mettant les dez d'un certain côté dans un cornet, les y faisant tourner plusieurs fois, & les jettant ensuite avec plus ou moins de mouvement hors du cornet, ils s'arrêtent sur l'un des quatre côtés, & par conséquent qu'ils présentent un certain nom-

bre de points plutôt qu'un autre. On peut de même faire une Loterie du diamant pour le laiſſer à celui qui aura le billet noir. Il ne faut avoir aucun ſcrupule de ſe ſervir de cette eſpéce de ſort qui eſt proprement le ſort de partage ou de diviſion, pour terminer une infinité de différends. I. Pour le partage des biens & héritages, ainſi qu'on le fait tous les jours. II. Pour terminer les différends qui ſe rencontrent entre deux concurrens à une charge ſéculiere, lorſque ces concurrens ſont également capables de la poſſéder. III. Pour ſçavoir qui des Citoyens ſera donné en ôtage ou ſecourra des peſtiférés, ou rendra à l'Etat quelque autre ſervice néceſſaire IV Qui des coupables ſera condamné ou épargné, & ainſi de tout le reſte.

Le ſort eſt divin, lorſqu'il eſt jetté par l'ordre de Dieu, pour apprendre ſa volonté, ou pour découvrir quelque choſe de caché. On dit, par l'ordre de Dieu, parce qu'autrement ce ſeroit un ſort humain, ſuperſtitieux, tentant Dieu. Il y a dans l'Ecriture pluſieurs exemples de ſorts divins, parce qu'ils étoient ordonnés ou inſpirés; & dans ces exemples, nous apprenons que ce ſeroit être téméraire que de s'aſſurer que Dieu nous fera connoître ſa volonté par un tel ſigne, s'il ne l'a inſpiré.

Le ſort ſuperſtitieux eſt celui qui n'étant ni naturel, ni divin, ne peut réuſſir que par l'opération du Demon. Tout ce qui produit quelque effet indépendamment de l'adreſſe ou des cauſes naturelles par la communication des mouvemens, ou ſans un miracle marqué, eſt un ſort diabolique, qu'on nomme d'un ſeul mot *ſortilége*.

Le mot de *ſort* ſe prend ordinairement en mauvaiſe part pour ſort diabolique. Il ſe prenoit quelquefois, par les Latins en général, pour toutes ſortes de prédictions. C'eſt ainſi que

Ciceron (*a*) désigne par le mot de *sort* la réponse que l'Oracle rendit à Crésus. Cependant pour l'ordinaire, l'on appliquoit la signification de ce terme à ce qui paroissoit être un pur effet du hazard. Qu'est-ce que le sort (dit Ciceron au même lieu) c'est une espéce de jeu de hazard où la raison & l'industrie humaine n'ont aucune part.

XVIII. En conséquence de l'idée naturelle, l'usage de la mer, prise dans toute son étendue, est commun à tous les hommes.

Du principe de l'égalité naturelle entre les hommes, les Loix Romaines ont conclu que la terre, l'air, le feu & la mer appartiennent généralement à tous les hommes (*b*), & que la nature a ouvert l'entrée de toutes les mers à toutes sortes de Nations, sans distinctions de contrée ni de climat. Les raisons que les Jurisconsultes anciens & modernes en ont dites, ils les ont prises de la nécessité du commerce, de la diversité des génies & des arts, du désir de voyager, & de l'inclination qu'ont tous les hommes pour la Société, du droit originaire qu'avoit chaque homme sur toute la terre, de la qualité qu'a la mer d'être le chemin public de toutes les Nations, enfin de ce que cette route universelle ne se détruit ni ne change jamais, & de ce qu'elle n'est sujette à aucunes réparations.

L'usage de la mer prise dans toute son étendue, est en effet commun à tous les hommes. La mer est une partie du monde toute libre; elle n'a d'autres bornes que le Ciel, elle sert elle-même plutôt de bornes aux Empires, que d'héritage aux Victorieux. Son humidité perpétuelle entretient les fontaines, les rivieres, les fleuves, & pour employer l'expression hardie des anciens, elle nourrit les nuées & en quelque façon les astres. Elle environne l'hémisphére que nous habitons, & elle

(*a*) Au second Livre *De Divinatione*.
(*b*) *Inst.* § 1. *tit. de ver. divisione*, *L. II.* §. *Si quis in mari* ff. *ne quis in loco publico.*

appartient à tout le monde, de droit naturel. C'eſt ce qui ſe prouve par trois conſidérations.

I. L'auteur de la nature a voulu que certaines choſes puſſent être propres à celui que ſon travail & ſon induſtrie en auroient rendu le maître ; mais il en a créé d'une nature à devoir néceſſairement demeurer communes à tous les hommes. Telles ſont celles dont chacun peut ſe ſervir, ſans que l'uſage que les uns en font, puiſſe nuire à celui que les autres en veulent faire.

II. Par le droit naturel, il eſt permis à chaque Nation d'aller négocier chez les autres, afin qu'un Peuple ſupplée de ſon abondance aux néceſſités d'un autre Peuple. Exclure ce ſecours, c'eſt bannir toute Société du genre humain, faire diſparoître le moyen de lui être utile, & violer les préceptes de la nature. Pourquoi la mer eſt-elle navigable de toutes parts? Pourquoi les vents ſoufflent-ils tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ſi ce n'eſt parce que la nature a voulu que l'accès de la mer fût libre à toutes les Nations? On ne punit les Pirates comme voleurs, que parce qu'ils ſont en effet les voleurs des mers, en ce qu'ils troublent la liberté du commerce & de la navigation.

III. La mer ne peut être retenue ni occupée, elle poſſede plutôt qu'elle n'eſt poſſedée. Son Empire eſt ſi ſujet aux vents, qu'il s'abandonne à celui qui le flatte le plus & dont la puiſſance eſt ſi déreglée, qu'il eſt en état de le poſſéder par violence contre tous ceux qui pourroient le lui diſputer. Il eſt expoſé à tant & à de ſi grands changemens, qu'il ne peut jamais être aſſuré à perſonne : or les choſes qui ne peuvent être occupées, n'appartiennent à perſonne, parce que toute propriété a commencé par l'occupation.

La

La mer enfin eſt un Elément libre & de même nature que l'air que nous reſpirons & la lumiere qui nous éclaire ; on ne peut non plus priver les hommes de l'un que des autres. Toutes ces choſes ſont communes, parce qu'elles ne peuvent être occupées.

LIX. On peut néanmoins bâtir ſur les rivages de la mer, & en dominer les côtes.

Les rivages même de la mer (*a*) paſſoient parmi les anciens peuples pour des acceſſoires de la mer, & leur paroiſſoient devoir jouir de ce droit libre & commun, qui appartient à tous les hommes par rapport à la mer. Les Capitaines d'Enée dans Virgile font de grandes plaintes aux Officiers de Didon, de ce qu'on leur interdiſoit l'entrée des rades & l'abord des côtes d'Afrique (*b*); & Junon, dans Ovide, ſe plaint d'une pareille injuſtice (*c*). Chez les Romains, le fiſc commença à entamer ce droit; & ceux qui ſoutenoient que tout ce qui nageoit dans la mer & dans les rivieres étoit du Domaine de l'Empereur, paſſoient pour des flatteurs. C'eſt une prétention dont Juvenal étoit extrêmement choqué (*d*), & ſi ce Poëte vivoit aujourd'hui, il feroit vraiſemblablement une violente ſatyre contre les Princes qui ſemblent vouloir dominer ſur la mer, comme dans leurs propres Etats (*e*).

(*a*) Dans le Digeſte, Loi 96 *de verb. ſignificatione*, il eſt dit que Ciceron ayant été nommé Arbitre dans une conteſtation, décida que l'on comprenoit ſous la dénomination de rivage tout le terrein juſqu'auquel le plus gros flot de la mer peut ſe pouſſer : *Litus eſt* (dit cette Loi) *quouſque maximus fluctus à mari pervenit ; idque Marcum Tullium aiunt, cum arbiter eſſet, primum conſtituiſſe.*

(*b*) Quod genus hoc hominum, quare hunc tam barbara morem
Permittit patria ? hoſpitio prohibemur arenæ.
Æneid. L. I.

(*c*) Quid prohibetis aquas ? Uſus communis aquarum eſt.

(*d*) Si quid Parphurio, ſi credimus Armillato,
Quidquid conſpicuum pulchrumque ex æquore toto eſt,
Res fiſci eſt ubicumque natat
Juven. Sat. IV.

(*e*) Voyez mon Traité du Droit des Gens.

Il eſt évident néanmoins que ce que j'ai dit de la communauté de la mer, n'empêche pas que des bras de mer & toutes les portions d'eau qui ſont enfermées dans les terres ne puiſſent avoir un maître particulier. Tout ce qui peut être occupé des choſes communes, devient propre à l'occupant, pourvu que cette occupation ne nuiſe pas à l'uſage commun. Pourquoi dans ces circonſtances ne pourroit-on pas diſtraire de la communauté négative qui a tout livré originairement au premier occupant, une choſe qu'on peut cultiver & améliorer, & à laquelle on peut appliquer une induſtrie qui lui donnera une valeur qu'elle n'a point? Pourquoi celui qui aura fait des travaux conſidérables à une choſe commune n'en deviendroit-il pas le propriétaire, ſi cette propriété qu'il acquiert à titre onéreux lui eſt précieuſe, ſans qu'elle nuiſe à qui que ce ſoit?

Sur ce principe, il eſt permis de bâtir ſur les rivages de la mer, ſi cela ſe peut faire ſans porter du préjudice à l'uſage public. Celui qui édifie, s'approprie un fonds qui n'appartient à perſonne, qui n'eſt d'aucune utilité pour l'uſage commun, & qui ne céde au premier occupant, qu'autant que l'occupation dure, car la mer réſiſte à toute poſſeſſion particuliere, & le rivage retourne à la mer par droit de reverſion.

Sur ce même principe, chaque Prince peut dominer ſur la partie de la mer dont les rivages lui ſont ſoumis. La raiſon en eſt, que cette partie peut être comme poſſedée du rivage, & que la propriété qu'en a l'Etat voiſin ne nuit pas à l'uſage commun. Tous les Souverains exercent leur Juriſdiction ſur les côtes de leurs Etats: or cette Juriſdiction eſt incompatible avec la communauté de ces mêmes rivages, parce que toute Juriſdiction ſuppoſe néceſſairement la ſouveraineté du lieu où elle s'exerce.

C'eſt, il eſt vrai, la multiplication du genre humain qui, empêchant que chaque homme ait pu trouver partout de quoi ſatisfaire à ſes beſoins, a été le motif de la renonciation à la communauté des biens; mais peut-on conclure de cette raiſon morale, que la mer ne puiſſe pas être partagée auprès des rivages? Chacun ne pouvoit-il pas, pendant la communauté primitive, s'emparer légitimement de la portion qu'il vouloit des choſes communes? Quelqu'un avoit-il droit de s'en formaliſer, lorſqu'il en reſtoit aſſez pour les autres? Perſonne n'a par conſéquent droit de ſe plaindre aujourd'hui qu'un Prince faſſe reſſerrer par des jettées une portion de la mer voiſine de ſes Etats, & qu'il s'empare de cette portion de mer, autant qu'elle peut être poſſedée; ſon occupation ne nuit pas aux autres hommes; la mer eſt immenſe, & tous les Etats pourroient faire de pareilles occupations, ſans que ni l'uſage commun, ni la liberté du commerce, ni celle de la navigation fuſſent interrompus.

LX. Des bras de mer peuvent avoir un Propriétaire particulier.

Puiſqu'un certain eſpace de mer peut être comme l'acceſſoire du fonds d'un particulier, en tant qu'il y eſt enclavé, & qu'il eſt de ſi petite étendue qu'il eſt cenſé faire partie du fond, pourquoi la partie de la mer qui ſe trouve enfermée dans les terres ne pourroit-elle pas appartenir en propre à un ou à pluſieurs Peuples maîtres des rivages, lorſque cette partie de la mer comparée avec les terres n'eſt pas plus grande que ne l'eſt un petit coin de mer comparé avec l'étendue du fond d'un Particulier? Dire: » la mer eſt commune, j'en veux avoir l'uſage » préciſément dans le voiſinage de vos Etats, & je ne veux pas » que vous dominiez ſur le rivage, » ce ſeroit faire un raiſonnement auſſi mal-fondé que le ſeroit celui-ci: » l'air eſt com- » mun, il ne peut entrer en partage. Je ne puis le reſpirer que

» fur la furface de la terre, & je prétends l'aller refpirer préci-
» fément fur vos places & fur vos grands chemins qui font tou-
» tes chofes publiques. » Un vaiffeau marchand, Anglois, dans le dernier fiécle, s'étant fort approché d'un ifle qui appartenoit à la France, pour faire plus commodément quelque commerce de contrebande avec les habitans, le Gouverneur lui envoya dire de fe retirer. Le Marchand répondit que l'Océan étoit fa boutique, qu'il n'en avoit même aucune autre; que le Gouverneur étoit maître d'empêcher les habitans de venir dans fon vaiffeau, mais qu'on ne pouvoit pas empêcher un Marchand de vendre dans fa boutique à tous ceux qui y venoien acheter. Cependant, comme il voyoit bien qu'il n'étoit pas en regle & qu'on auroit pû lui rendre une vifite à autre deffein que d'acheter, il prit le parti de fe retirer.

LXI. Si le droit de pêche dans la mer peut être poffédé en particulier.

Si les Princes ne peuvent empêcher la navigation, ils peuvent interdire la pêche des rivages de la mer, dans le voifinage de leurs Etats, parce qu'elle épuife de poiffon la portion de mer qu'ils dominent, & dont ils font par conféquent les Propriétaires. La propriété dont j'ai parlé & la Jurifdiction qui eft une fuite néceffaire, font établies, par cela feul que ceux qui font voile fur les côtes d'un pays, peuvent être contraints de deffus terre d'aborder, & qu'ils font par conféquent à l'égard du Souverain du pays dans la même fituation que s'ils avoient abordé.

LXII. Des droits de péage fur la mer peuvent être poffédés en particulier.

De cette propriété & de cette Jurifdiction, & furtout du foin d'affurer la navigation, peut naître le droit de lever des péages fur les vaiffeaux. L'Etat maître du rivage, tient des feux allumés la nuit, met des balizes qui marquent les bans de fable, & rend fûre, par fes forces maritimes, une route que les écumeurs de mer infecteroient. Toutes ces confidérations peuvent autorifer

un péage moderé. Il n'y a pas eu parmi les anciens, & il n'y a pas parmi les modernes une ſeule puiſſance maritime qui n'ait ou payé ou reçu de ces ſortes de droits.

Voilà quels ſont les principes de déciſion ſur cette matiere. La mer eſt commune, parce qu'elle ne peut être occupée; les portions de la mer qui peuvent être occupées par un peuple, peuvent par conſéquent être poſſedées; mais elles doivent l'être de maniere que les autres peuples ne ſoient pas privés de la liberté de la navigation & du commerce. La poſſeſſion des Etats maritimes qui dominent ſur leurs côtes, mérite une grande conſidération; elle ne ſeroit pas d'un grand poids, ſi elle étoit contraire au droit naturel qui eſt le droit commun des peuples, & qui eſt toujours plus fort que le droit civil ſur lequel l'état particulier, alléguant l'uſage, fonde ſa prétention. Quelque longue que ſoit la poſſeſſion, on ne preſcrit pas contre le droit commun des peuples; mais cette poſſeſſion expliquée par les principes qu'on vient de poſer, & renfermée dans les bornes qu'on lui preſcrit, n'a rien de contraire au droit naturel.

LXIII. De la poſſeſſion des Puiſſances maritimes.

Il eſt encore une domination ſur la mer, qui a ſa ſource dans les conventions que les Souverains font entr'eux? Un peuple s'engage quelquefois envers un autre peuple de s'abſtenir de la pêche d'un certain endroit de la mer, de ne pas aborder certaines côtes, de ne pas faire voile en certains pays, de payer certains droits, ou de reconnoître la propriété d'un Etat ſur certains endroits de la mer. Toutes ces conventions ſont très-légitimes, & peuvent attribuer un droit qu'on n'avoit point, ou confirmer celui qu'on avoit déja.

LXIV. Des conventions entre ces Puiſſances.

Un célébre Hollandois a fait un beau Traité (*a*) pour prouver

(*a*) Grotius *de mari libero*, Voyez auſſi le Livre de Graſwinkel, qui a pour titre: *Maris liberi vindeciæ*.

que la mer doit être libre, & qu'il est permis à tous les hommes d'y naviguer. Un sçavant Anglois a entrepris de faire voir que la mer ne doit pas être libre (*a*). Un troisiéme Ecrivain a pris un juste milieu, & a mis à son Livre un titre (*b*) qui concilie sagement ces deux opinions contradictoires, & qui fait voir que si la mer est libre par le droit naturel, elle peut être fermée par celui des conventions.

LXV. De l'égalité naturelle, il ne faut pas conclure que certaines choses qui n'ont pas été partagées, soyent communes.

De l'égalité naturelle, il ne faut point conclure que certaines choses qui n'ont pas été partagées soient communes; car il en est qui, susceptibles de propriété, n'appartiennent encore à personne.

LXVI. Les rivieres, les lacs, les étangs, les forêts, les montagnes escarpées & incultes, appartiennent au Souverain ou à la Nation.

Il y a encore bien des terreins qui sont restés dans la communauté négative des hommes. Tels sont les pays inhabités & les isles incultes & inhabitées qu'on trouve au milieu de la mer. Tous ces terreins appartiennent encore au premier occupant. Tout acte par lequel un homme saisit une chose à laquelle il applique son travail ou son industrie, & de laquelle il veut acquérir la propriété primitive, est un acte suffisant de prise de possession. On s'empare ainsi d'une contrée, de deux manieres, en gros & en détail. La premiere occupation se fait ordinairement par le corps du peuple ou par le Souverain qui le gouverne. La seconde se fait ensuite par les particuliers dont le peuple est composé, & l'on assigne à chacun sa part, sans laisser chaque portion au premier occupant. Cela supposé, si dans un Pays occupé en gros par la Nation ou par le Souverain qui lui donne des Loix, il reste quelque chose qui n'ait été à personne en particulier, on ne doit pas le regarder comme dévolu au premier occupant; car il appartient toujours à celui qui s'est le

(*a*) Selden, *de mari clauso*. Voyez aussi le Livre de Burgus, que Grafwinkel a réfuté.
(*b*) *Mare naturâ liberum pactis clausum.*

premier rendu maître du pays, c'est-à-dire, au corps du peuple. C'est à la Nation, c'est au Souverain qui la représente éminemment, qu'appartient la propriété des lacs, des étangs, des forêts, des montagnes escarpées & incultes. Un Jurisconsulte Romain (*a*) enseigne que les rivieres appartiennent au Public, de la même maniere que les biens particuliers appartiennent à ceux qui en sont propriétaires (*b*), & la Loi premiere fortifie cette opinion (*c*).

LXVII. Le Souverain peut défendre qu'on prenne les bêtes sauvages, les poissons, & les oiseaux.

La Nation ou le Prince qui a la Souveraineté des terres & des eaux, peut défendre de prendre les bêtes sauvages, les poissons, & les oiseaux, & empêcher qu'on ne les acquierre en les prenant. (*d*) Les étrangers même sont obligés d'obéir à une telle Loi, parce que, pour pouvoir gouverner un Peuple, il est moralement nécessaire que ceux qui se mêlent avec lui, quoique ce ne soit que pour un tems, comme l'on fait en entrant dans son territoire, se conforment à ses Loix aussi-bien que les naturels du pays. Il est vrai, comme le disent les Jurisconsultes Romains, (*e*) que par le droit de la nature & des gens, ainsi qu'ils parlent, il est permis de prendre ces sortes d'animaux; mais ce n'est qu'autant qu'il n'y a point de Loix civiles qui le défendent, car lorsqu'une Loi civile regle autrement les choses que le droit naturel ne les avoit reglées, le droit naturel même veut qu'on observe la Loi civile. Les Loix civiles ne peuvent, il est vrai, rien commander de ce qui est défendu par le droit naturel, ni rien défendre de ce qui est commandé par ce même droit; mais elles peuvent restraindre la liberté naturelle,

(*a*) Caius.
(*b*) *De interd. L. I.* ff. *De divisione rerum.*
(*c*) ff. § 1. *De fluminibus.*
(*d*) *Covarruvias. C. peccatum*, Part. II, § 8.
(*e*) *Feræ igitur bestiæ, & volucress, & pisces, id est omnia animalia, quæ mari, cœlo, & terrâ nascuntur, simul atque capta fuerint, jure gentium statim illius esse incipiunt.* Inst. Lib. II, tit. 1, *de rer. divis.* 12.

& défendre ce qui naturellement étoit permis. (a) Ainsi la défense des Loix civiles a la vertu d'empêcher qu'on n'acquierre une chose qui auroit pû être justement acquise sans cette défense.

SECTION VIII.

Dans l'état de nature, les différends doivent être soumis à des Arbitres.

LXVIII. Les différends des particuliers doivent, dans l'état de nature, être réglés par des arbitres.

IL est manifeste que, par le droit naturel, tous les différends entre des personnes indépendantes doivent être soumis à des arbitres.

Si l'on a causé du dommage, ou si l'on a fait quelque offense & qu'on l'ait reparée, il ne reste plus de sujet de dispute, l'offensé & l'agresseur doivent désormais vivre en bonne intelligence. Mais si le dommage n'a pas été reparé, si l'offensé, non content de la réparation faite, vit avec l'agresseur dans l'aigreur ordinaire entre ennemis ; si l'on n'est pas d'accord de la Justice des prétentions qu'on a les uns contre les autres ; si enfin il y a quelque sujet de querelle, quel en sera le Juge ?

Ceux qui vivent entre eux dans l'indépendance de l'état de nature, n'ont point de Juge commun qui puisse prononcer avec autorité sur leurs différends ; on n'y reconnoît point de Supérieur ; chacun y est l'arbitre souverain de ses propres actions ; mais chacun doit se conformer aux maximes de la Loi naturelle. L'offensé peut négliger ou soutenir son droit, dissimuler l'offense, l'injure, le dommage, ou en poursuivre la réparation. L'aggresseur peut même vouloir réparer le mal qu'il a

(a) Voyez mon Plan dans l'Introduction.

fait

fait, mais celui des deux qui prononce ſur ſon affaire propre, ne peut aſſujettir l'autre à ſon jugement. Il faut donc, ſi l'on aime la juſtice, & que le différend ne puiſſe être terminé par une conférence amiable entre les Parties, s'en remettre au ſort (*a*), lorſque l'affaire eſt de nature à pouvoir être terminée par le ſort, ou s'en rapporter à la déciſion d'un ou de pluſieurs arbitres, car il n'y a que cette voye d'éviter les illuſions de l'amour propre, & les ravages de la guerre, qui peut naître des prétentions qu'on ne veut pas ſoumettre à des arbitres.

LXIX. Le jugement des Arbitres doit être une loi ſouveraine pour les Parties intéreſſees.

La convention par laquelle on nomme des arbitres, doit être ſans condition, car ſi l'on vouloit faire dépendre l'exécution du Jugement de la juſtice de ſes diſpoſitions, il s'enſuivroit que la partie condamnée ſe conſtitueroit elle-même Juge des raiſons qui auroient déterminé l'arbitre; il naîtroit de-là une nouvelle diſcuſſion toute pareille à la premiere, il faudroit avoir recours à un autre arbitre, & après celui-là à un autre, & il y auroit un progrès à l'infini. Le Jugement de l'arbitre, dans l'état de liberté naturelle, doit être une *Loi* ſouveraine pour les deux Parties; car cet état ne connoît ni les appels, ni les procédures, ni les autres formes que les Sociétés civiles ont introduites.

LXX. Les Loix naturelles obligent les Etats & les Souverains, comme les particuliers & les ſujets.

Les mêmes loix de nature qui ont été données aux Particuliers, ont leur application aux corps politiques. Un Etat ne doit pas faire à un autre Etat ce qu'il ne voudroit pas qu'un autre Etat lui fît. Toute République doit faire aux autres Républiques ce qu'elle ſouhaiteroit que les autres lui fiſſent. Enfin, toutes les Puiſſances de la terre doivent cultiver, les unes avec les autres, l'amitié que la nature apprend aux Particuliers à entretenir entre eux. Ce ſeroit ſe tromper groſſierement, que

(*a*) J'ai expliqué ce que c'eſt que le ſort dans la précédente Section.

de s'imaginer que les Loix naturelles ne lient pas les corps politiques comme les particuliers. La multitude des coupables ne diminue certainement pas le crime aux yeux de l'auteur de la nature. Au contraire, une Puiſſance ſouveraine eſt beaucoup plus coupable qu'un ſimple particulier, quand elle commet quelque crime, parce que l'infraction qu'elle commet, cauſe beaucoup plus de mal à la Société, que la mauvaiſe conduite d'un particulier.

LXXI. Les Souverains ſont dans un double engagement de ſoumettre leurs différends à des Arbitres.

Appliquons donc à deux Souverains, à deux Nations indépendantes ce que nous avons dit des particuliers indépendans. Si les particuliers qui vivent dans l'état de nature, doivent ſe prêter à l'expédient d'arbitrer leurs querelles, les Etats ſont dans un double engagement de ne s'y pas refuſer.

Deux Nations ont un différend dont elles ne peuvent ſe conſtituer Juges ni l'une ni l'autre, car elles ſont également indépendantes l'une de l'autre. Rien n'eſt plus raiſonnable que de prendre pour arbitre un Peuple voiſin des deux, qui n'ait aucun intérêt à décider plutôt la conteſtation en faveur de l'un qu'en faveur de l'autre. Chacun de ces deux Peuples prétend que ſon droit eſt certain, & n'en veut rien relâcher. Dans cette oppoſition de ſentimens, il faut qu'un Peuple choiſi pour arbitre les accommode, ou que le ſort des unes en décide. Il n'y a point de milieu.

Si l'on concevoit une République où il n'y eût ni Magiſtrats, ni Juges, & où chaque famille ſe crût en droit de ſe faire juſtice à elle-même par violence ſur toutes ſes prétentions contre ſes voiſins, on déploreroit le malheur d'une telle Société, & l'on auroit horreur d'une République (ſi néanmoins un tel Corps méritoit ce nom) où toutes les familles s'armeroient les unes contre les autres. Doit-on regarder avec moins d'horreur le

monde entier qui eſt la Société univerſelle des hommes, lorſque chaque Peuple qui n'y eſt que comme une grande famille, ſe croit en devoir de ſe faire, par la violence, juſtice à ſoi-même ſur toutes ſes prétentions contre les Peuples voiſins (*a*)?

Un particulier, vivant dans une Société, & ayant des prétentions ſur un héritage, qui voudroit s'en emparer par force, au lieu de réclamer l'autorité du Magiſtrat, ſeroit puni comme un ſéditieux. Croira-t-on qu'un Souverain puiſſe d'abord employer la violence, pour ſoutenir ſes prétentions, ſans avoir tenté toutes les voyes de douceur & d'humanité! La Juſtice ne doit-elle pas encore être plus ſacrée pour les Souverains, par rapport à des pays entiers, que pour les familles, par rapport à quelques petits héritages? Sera-t-on injuſte & raviſſeur lorſqu'on ne prend que quelques arpens de terre; juſte & équitable quand on uſurpe des Provinces entieres? Si l'on ſe prévient, ſi l'on ſe flatte, ſi l'on s'aveugle dans la diſcuſſion des plus petits intérêts, ne doit-on pas encore plus craindre de ſe prévenir, de ſe flatter, de s'aveugler ſur les plus grands? Se croira-t-on ſoi-même dans une matiere où l'on a tant ſujet de ſe défier de ſoi? Ne craindra-t-on point de ſe tromper dans des cas où l'erreur d'un ſeul homme conduit à des conſéquences terribles?

La voye de l'arbitrage doit être embraſſée avec d'autant plus d'ardeur par des Princes éclairés des lumieres de la vraie Religion, que l'Alcoran même en fait une loi aux Turcs. Il porte (*b*) que ſi deux Nations ou deux Provinces de Muſulmans ſont en guerre, toutes les autres doivent s'unir pour les concilier & pour contraindre celle qui a tort, à faire ſatisfaction à l'autre.

Un Souverain qui veut bien arbitrer le différend qu'il a avec

(*a*) Voyez l'Idée du Droit des Gens, à la tête du Traité de ce Droit.
(*b*) *Cap. de clauſtris.*

un autre Souverain, montre sa confiance dans le droit qu'il réclame, il fait voir sa bonne foi, son équité, sa modération; & s'il est engagé dans une guerre par le refus de l'autre Souverain, à convenir d'arbitres, malgré les démarches qu'il a faites pour conserver la paix, il a pour lui le témoignage de sa conscience, l'estime de ses voisins, & la protection du Ciel.



CHAPITRE CINQUIEME.

De l'ordre & de la subordination des devoirs.

SECTION PREMIERE.

Quelles liaisons il y a parmi les hommes, quels devoirs en naissent, & dans quel ordre il faut les remplir.

APRE'S avoir établi l'Empire de la raison, nous avons consideré l'homme comme Créature de Dieu tenant de lui la vie & tous les avantages dont il jouit; comme un Etre composé d'un Corps & d'une ame doué de plusieurs facultés différentes, Etre qui s'aime naturellement & qui souhaite nécessairement sa propre félicité; & enfin, comme un Etre faisant une portion du genre humain, placé sur la terre, à côté d'autres Etres semblables à lui & avec lesquels il est porté & même obligé par sa condition naturelle de vivre en societé. C'est par rapport à ces trois états de l'Homme, que nous avons traité de l'amour de Dieu, de l'amour de soi-même, de l'amour du prochain. C'est le systême entier de l'humanité, d'où résulte la distinction de nos devoirs; devoirs envers Dieu, devoirs envers nous-mêmes, & devoirs envers les autres hommes. Il reste à comparer ces devoirs entre-eux, à connoître leurs rapports & leurs oppositions, pour appliquer les principes aux liaisons particulieres qu'il y a parmi les hommes, parce que chaque sorte d'union, selon qu'elle est plus ou moins forte, est serrée par un degré d'affection plus ou moins fort.

I. Il est nécessaire de comparer nos devoirs entr'eux, & de connoître leurs rapports & leurs oppositions.

Descendans d'un pere commun, tous les hommes étoient faits

II. Il y a cinq sor-

tes de liaisons particulieres entre les hommes.

pour s'aimer également. La Nature n'avoit point imaginé ces liaisons particulieres & ces degrés de parenté, sur l'éloignement ou la proximité desquels on pût regler son affection. Il ne devoit y avoir entre leurs liaisons d'autre différence que celle qu'un plus parfait rapport d'inclination peut mettre entre des freres bien unis ; mais depuis que, par le péché du premier homme, la nature a été corrompue, la charité a un ordre, & il faut descendre de cette Societé générale que les hommes ont sur la terre, & où tout le genre humain est compris, aux liaisons particulieres d'où naissent des engagemens particuliers.

La premiere liaison particuliere est celle des personnes d'un même pays, qui ne sont qu'un même peuple, & qui parlent la même langue. Cette communauté de pays & de langage est un des principaux liens qui puissent unir les hommes les uns aux autres. Il y a en effet une liaison plus marquée & une consanguinité plus particuliere entre les membres d'une même nation, qu'entre tous les hommes en général, parce que les nœuds indivisibles de la Societé, se relâchent à mesure qu'ils ont plus d'étendue.

Une autre liaison encore plus particuliere que celle qui est entre tous les hommes, c'est celle des Citoyens d'une même Ville. Les places publiques, les rues, les Temples, les promenades, les Loix, les Coutumes, les Tribunaux, les droits de suffrages dans les assemblées, leur sont communs, sans compter les habitudes qu'ils contractent les uns avec les autres, & toutes les choses sur quoi ils entrent en commerce. Les liaisons parmi les hommes sont particulieres, à proportion des choses qui sont communes entre eux.

L'amitié & les offices réciproques forment entre les Concitoyens une troisieme liaison plus étroite que celle qui se

trouve dans la ſimple relation d'habitans d'une même Ville.

Une quatrieme liaiſon plus étroite comme plus indiſpenſable, c'eſt celle d'entre les parens qui, dans cette Societé où tous les hommes d'une même Ville ſont compris, en ſont une plus intime.

Une derniere liaiſon, la plus intime de toutes les liaiſons particulieres, c'eſt celle d'entre le mari & la femme.

III. Ordre des devoirs de ces liaiſons particulieres.

De ces liaiſons particulieres naiſſent nos engagemens comme nos affections, & nos devoirs ſuivent l'ordre de nos liaiſons. Qu'on ſe repréſente ces ondulations circulaires que cauſe la chûte d'une pierre, ſur la ſurface d'une eau claire & tranquille. L'agitation du centre forme, en ſe communiquant au loin, un grand nombre de cercles mobiles, dont l'empreinte eſt plus legère, à proportion que leur circonférence eſt plus vaſte, juſqu'à ce qu'enfin les derniers de tous échapent à notre vue. Voilà l'image de nos différens degrés d'affection. Nous aimons principalement ce qui nous touche de plus près, & de moins en moins ce qui s'éloigne. Nous conſiderons tous les hommes, comme partagés par rapport à nous en différentes claſſes, toutes plus nombreuſes les unes que les autres; & nous renfermant dans la plus étroite, enclavée elle-même dans d'autres plus ſpacieuſes, nous diſtribuons aux différens ordres d'hommes qu'elles comprennent, divers degrés d'affection, plus ou moins forts, affoibliſſant la doſe, à meſure qu'ils ſe perdent dans des claſſes plus diſtantes: enſorte que la derniere de toutes eſt celle qui y a moins de part.

Il faut donc placer au premier rang l'affection du mari & de la femme. Dans le ſecond, celle des peres & des enfans, & tout ce qui ne compoſe qu'une même famille où toutes choſes ſont communes. Dans le troiſieme, les liaiſons des freres, celle des autres parens, & celles des alliances contractées par des maria-

ges, chacun ſelon le degré de proximité. Dans le quatrieme, les liaiſons particulieres d'amitié ; & dans le dernier, les ſimples relations de Concitoyens qui, quoique les moindres de toutes celles que nous pouvons avoir dans le Corps politique, ſont néanmoins préférables à celles que nous donne la qualité d'habitans du monde, commune à tous les hommes de la terre.

C'eſt dans cet ordre que nous devons placer nos affections ; mais les circonſtances varient infiniment les devoirs ; & de quelque ſorte de devoirs qu'il s'agiſſe, il faut prendre garde au beſoin le plus preſſant & faire la différence, tant des choſes qu'on peut avoir ſans nous, que de celles qu'on ne ſçauroit attendre que de nous. Il faut combiner toutes les circonſtances en matiere de devoirs, afin de compter toujours juſte ſur ce qui va à les remplir, & que, tout peſé & balancé, nous puiſſions voir préciſément en toute rencontre à quoi nous ſommes obligés, & ce que nous devons à chacun. Toutes choſes d'ailleurs égales, il faut préferer certains parens à d'autres, ſes parens à ſes amis, ſon Prince à ſon parent & à ſon ami ; mais il faut avoir en mêmetems & tout enſemble, égard aux droits de la parenté, à ceux de l'amitié, à ceux de la ſociété, & à toutes les circonſtances; car il arrive quelquefois qu'on eſt obligé de préferer ſon ennemi à ſon ami ; ſon ennemi ami de ſes parens, conſidéré du Prince, propre à ſervir l'Etat, à ſon ami, perſonne aſſez inutile à l'Etat, ou qui n'a que de l'indifférence pour les perſonnes qui nous doivent être les plus cheres.

IV. Des devoirs réciproques des maris & des femmes.

L'union la plus étroite que les hommes puiſſent avoir enſemble, eſt celle du mari & de la femme ; elle eſt ſi intime que, ſelon le texte Sacré (*a*) conforme à la Loi naturelle, ils ne doivent faire enſemble qu'une même chair & une même perſonne. De-là

(*a*) Geneſ. Ch. II, v. 18; Ch. III, v. 16, 21 & ſeq.

il

il suit qu'ils ont un droit particulier à leurs bons offices mutuels, & un droit si grand que, selon l'expression du Saint-Esprit dans les Livres Saints (*a*), le mari doit quitter tout ce qu'il a de plus cher au monde & même jusqu'à son pere, pour suivre sa femme, qu'il doit l'aimer tendrement, la proteger, excuser ses défauts, supporter ses foiblesses, quand elles n'intéressent pas son honneur, soulager ses infirmités, & fournir à ses besoins, autant que ses facultés le lui permettent.

Toutes choses doivent être communes entre le mari & la femme, & ils doivent être essentiellement occupés à s'entre-secourir. Les deux sexes, au moment de la Création, furent naturellement égaux. Dieu ne donna de domination à l'homme que sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du Ciel, sur les bêtes & les reptiles de la terre. Le Seigneur a formé la femme semblable à Adam (*b*). Elle n'a été tirée ni de la tête pour commander, ni du pied pour être esclave, mais du côté pour être la compagne de l'homme ; & suivant la remarque d'un Pere de l'Eglise (*c*), de la partie la plus proche du cœur, le siége de l'amitié, pour faire comprendre tout ce que la femme pouvoit esperer de l'affection de son mari.

Ce ne fut qu'après le péché de nos premiers parens, que Dieu ordonna à la femme d'être soumise à la puissance & à la domination du mari, & ç'a été une partie de la pénitence à laquelle le Seigneur l'a condamnée (*d*) ; mais cette domination, dans la conduite des Patriarches du premier âge du monde, étoit & est encore dans celle des gens de bien, toute volontaire, toute pleine

(*a*) Proverb. Ch. V, v. 15 & seq.
(*b*) *Simile sibi.* Genes. Ch. I. v. 28.
(*c*) *S. Ambrois. in Genes. C. I. v. 28.*
(*d*) *In dolore paries filios tuos & sub viri potestate eris, & ipse dominabitur tibi.* Genes. Ch. III, v. 16.

de joie, & dans cette union parfaite de deux perſonnes, dont l'une obéit avec une amitié pleine de reſpect, & l'autre commande avec une prudence remplie de conſidération & de tendreſſe.

Les Philoſophes, ceux mêmes qui n'étoient éclairés que des lumieres naturelles, tous les Légiſlateurs ont été favorables à cette parfaite union des deux ſexes, & ſe ſont appliqués à temperer la puiſſance du plus fort, par la douceur & la condeſcendance pour le plus foible. Les Souverains ont confirmé cette eſpece d'égalité fondée ſur les Loix de la nature; & le Chriſtianiſme, en élevant le mariage à la dignité de Sacrement, l'a rendu auguſte parmi nous, & nous a fait une loi de religion de ce qui en étoit déja une de la raiſon.

L'union de l'homme & de la femme eſt une figure expreſſe de l'union de Jeſus-Chriſt avec ſon Egliſe. Cette union eſt indiſſoluble, parce que Dieu étant immuable dans ſes deſſeins, le mariage de Jeſus-Chriſt & de ſon Egliſe ſubſiſtera éternellement; cette union eſt naturelle, & les deux ſexes, par leurs formations particulieres, & en conſéquence des Loix admirables de l'union de l'ame & du corps, ont l'un pour l'autre la plus violente des paſſions, parce que l'amour de Jeſus-Chriſt pour ſon Egliſe, & celui de l'Egliſe pour ſon Seigneur, ſon Sauveur, ſon époux, eſt le plus grand amour qui ſe puiſſe imaginer. Cela eſt clair par le Cantique des Cantiques; car enfin, l'homme & la femme ſont réciproquement faits l'un pour l'autre, & les devoirs mutuels de Jeſus-Chtiſt & de l'Egliſe, ſont le modele de ceux des femmes & des maris.

C'eſt ſur ce principe que Saint Paul explique les devoirs que les femmes & les maris doivent mutuellement ſe rendre. Voici ſes paroles: » Que les Femmes ſoient ſoumiſes à leurs maris

» comme au Seigneur, parce que le mari eſt le chef de ſa fem-
» me, comme Jeſus Chriſt eſt le chef de l'Egliſe qui eſt ſon
» corps, de laquelle il eſt auſſi Sauveur. Comme donc l'Egliſe
» eſt ſoumiſe à Jeſus-Chriſt, les femmes auſſi doivent être ſou-
» miſes à leurs maris en toutes choſes : & vous maris aimez
» vos femmes comme Jeſus-Chriſt a aimé l'Egliſe & s'eſt livré
» lui-même à la mort pour elle, afin de la ſanctifier, après
» l'avoir purifiée dans le baptême de l'eau par la parole de vie,
» & afin de la faire paroître devant lui dans la gloire, n'ayant ni
» tache ni ride, ni d'autres ſemblables défauts, mais toute
» ſainte & toute pure. Les maris doivent donc aimer leurs fem-
» mes comme leurs propres corps. Celui qui aime ſa femme
» s'aime ſoi-même : or jamais perſonne n'eut de haine de ſa
» propre chair ; au contraire on la nourrit, & on la conſerve
» avec ſoin, comme Jeſus-Chriſt nourrit & conſerve ſon Egliſe,
» parce que nous ſommes les membres de ſon corps, & que
» nous faiſons partie de ſa chair & de ſes os. C'eſt pourquoi
» l'homme laiſſera ſon pere & ſa mere pour s'attacher à ſa fem-
» me ; & ils ne ſeront tous deux qu'une même chair. Ce Sacre-
» ment eſt grand ; & pour moi, je dis que c'eſt en Jeſus-Chriſt
» & en l'Egliſe. Que chacun de vous aime donc ſa femme com-
» me lui-même, & que la femme craigne & reſpecte ſon mari (*a*).

De ces paroles de Saint Paul, il ſuit qu'un mari doit nourrir ſa femme & lui donner abondamment toutes les choſes néceſſaires à ſa conſervation, qu'il doit l'aſſiſter, la conduire par ſes ſages conſeils, & la conſoler dans ſes peines & dans ſes foibleſſes ; qu'il doit en un mot l'aimer comme lui-même, & à l'exemple de Jeſus-Chriſt, expoſer ſa vie pour la défendre.

De ce même paſſage de l'Apôtre, il réſulte que la femme,

(*a*) Epheſ. V, 22.

de ſon côté, doit obéir à ſon mari comme à ſon Seigneur, le craindre & le reſpecter, ne penſer à plaire qu'à lui, & ne conduire ſa famille que par dépendance de ſon autorité & de ſes deſſeins.

V.
Des devoirs reſpectifs des peres & des enfans.

Après l'union du mari & de la femme, les liens les plus étroits de l'amour du prochain réſident dans le degré de parenté dont le premier eſt celui des peres & des enfans. Dans le beſoin où les enfans naiſſent de toutes choſes, & dans l'impuiſſance où ils ſont de ſe les procurer, les peres & les meres qui les ont mis au monde, ſont obligés d'y pourvoir juſqu'à ce que leurs enfans ſoient parvenus à un âge où ils puiſſent fournir à leur ſubſiſtance. Aucune obligation ne peut être ni plus néceſſaire ni plus naturelle, & elle n'a pas ſeulement pour objet le corps & la conſervation de la vie des enfans; les peres & les meres doivent s'appliquer encore à leur former le cœur & l'eſprit, à les remplir des vérités de la Religion, & à cultiver, par une bonne éducation, les facultés de leur ame, pour les rendre utiles à eux-mêmes, aux familles où ils ſont nés, & à la ſociété dans laquelle ils doivent vivre.

Ces ſoins entrent ſi naturellement dans le ſyſtême des loix de la nature, que les Nations diviſées entre-elles ſur les autres points de la morale, ſont réunies en celui-ci. Tous les autres ſoins de la famille ſont partagés entre le pere & la mere, chacun y a ſon office à remplir ſéparément, mais l'éducation de leurs enfans eſt un devoir qui leur eſt commun.

La voix de la nature parle ſi fortement au cœur des peres pour leurs enfans, que rien n'eſt plus étonnant que d'en voir qui ſacrifient les avantages de leurs enfans à des préventions ou à des foibleſſes toujours blamables en elles-mêmes, mais bien criminelles, quand elles ont de ſi funeſtes effets. Cet amour de parens

doit être éclairé ; car, lorsqu'il est aveugle, il cesse d'être un bien, & devient un mal pour ceux qui en sont l'objet. Telle est cette indulgence qui, portée trop loin, fait excuser ou même quelquefois approuver dans des enfans ce qu'on ne voudroit pas pardonner à des étrangers. Il est un juste milieu entre l'extrême sévérité & l'excessive indulgence.

Les Livres Saints, tant de l'ancien que du nouveau Testament, qui sont les plus sûrs interprétes de la Loi naturelle, sont remplis de conseils & de préceptes qui engagent les peres & les meres à se bien acquitter des devoirs de leur état. Qui ne châtie pas son fils (dit le Sage *a*) le hait ; celui au contraire qui l'aime d'un véritable amour, veille sans cesse à son éducation, & ne lui pardonne rien.

Consacrer à ses enfans des soins continuels & assidus pour leur conservation, sans tomber dans cet excès qui tient de la molesse ; pourvoir à leur subsistance & à leur entretien, sans leur donner des exemples de superfluités ; conserver avec économie un bien qui doit être le leur un jour, & de la dissipation duquel ils auroient justement à se plaindre ; veiller à leur instruction pour la formation de leur cœur & de leur esprit ; les conduire par des conseils sages, & les retenir par une crainte salutaire ; les châtier de leurs mauvaises actions ; louer & récompenser ce qu'ils font de bien ; leur procurer des établissemens & un état, dès qu'ils sont en âge & assez formés pour remplir les devoirs de quelque profession que ce soit, ne leur faire aucun tort dans la disposition de ses biens ; telle est la suite de conduite qui remplit toute l'étendue des devoirs des peres envers leurs enfans.

Tous les Auteurs profanes exaltent l'impottance & la nécessité de ce devoir. Les peres & les meres (dit un Philosophe Grec *b*)

(*a*) Proverb. Ch. XV, v. 24; *& alibi.*
(*b*) *Plato, Lib. VI, de Legibus.*

qui mettent au monde des enfans, doivent pourvoir à leur éducation ; c'eſt ainſi qu'ils peuvent perpétuer leur mémoire avec réputation, & conſerver après eux des deſcendans qui rendent à Dieu le culte qui lui eſt dû.

Les peres & les meres dont les ſentimens répondent au vœu de la nature, ſont des maîtres tendres & bienfaiſans, à qui par conſéquent leurs enfans doivent une obéiſſance fondée ſur un amour reſpectueux. Leur ſoumiſſion n'eſt point celle d un eſclave pour un maître impérieux. Elle eſt auſſi indiſpenſable, mais elle doit être volontaire & partir du cœur. Un fils bien né eſt docile, par la raiſon qu'il aime ſon pere & ſçait qu'il en eſt aimé.

Dans les premiers ſiécles du monde, comme on ne connoiſſoit point de peres qui abuſaſſent de leur autorité, & qu'on ne ſoupçonnoit pas que jamais aucuns le fiſſent, on ne l'avoit point bornée. Un pere avoit dans ſa famille tous les droits d'un Souverain. Que riſquoit-on d'abandonner les enfans à la diſcrétion d'un Juge dont la ſévérité étoit tempérée par la tendreſſe ? Mais il naît quelquefois des monſtres ; on vit des peres ſans amour ; & par une ſuite néceſſaire, on en vit de cruels ; on en vit qui tremperent leurs mains barbares dans le ſang de leurs propres enfans. On reſtraignit donc leur puiſſance ; on leur permit de ſe porter accuſateurs, mais on ne voulut plus qu'ils fuſſent juges & bourreaux. La nature leur interdiſoit auſſi la dureté, les emportemens, les violences ; mais la police n'alla pas juſques-là ; elle n'étend point ſon pouvoir juſqu'à regler l'intérieur des maiſons.

Les peres ont eu chez tous les peuples une eſpece de royauté ſur leurs enfans, mais comme les établiſſemens les plus ſages ſe tournent preſque toujours en abus, la puiſſance paternelle dégénera bientôt en tyrannie. Les peres ſe ſervoient de leurs enfans comme de leurs eſclaves. Les Atheniens s'arrogerent le droit de

renvoyer leurs enfans, & de les retrancher de leur famille; ils eurent la liberté de les vendre, jusqu'à ce que Solon eût réformé une Loi si barbare, en ordonnant qu'elle ne pourroit avoir lieu que dans les cas où les enfans se seroient rendus dignes de ce traitement. Par une ancienne Loi des Thebains, il étoit permis aux peres & aux meres de vendre leurs enfans, quand ils n'avoient pas le moyen de les nourrir. Les Gaulois avoient droit de vie & de mort sur leurs enfans comme sur leurs femmes. Enfin, Romulus assujettit les enfans à une dépendance plus grande & plus générale qu'on ne l'établit jamais chez aucun peuple. Il ne mit point de bornes à l'empire des peres sur leurs enfans; & nous trouvons dans les Loix quatre effets terribles de la puissance paternelle chez les Romains.

I. Les peres avoient droit de frapper leurs enfans quelque âge qu'ils eussent, de les envoyer enchaînés cultiver la terre, de les déshériter, de les vendre comme des esclaves, & même de leur donner la mort. Cette puissance ainsi établie par Romulus, fut un peu moderée par Numa-Pompilius son successeur, qui la borna au tems où le fils avant son mariage seroit sous la puissance de son pere.

II. Les peres étendoient leur pouvoir jusques sur les enfans de leurs enfans, mais les meres n'avoient pas le même droit. Ce privilége étoit réservé aux peres, après la mort desquels, les enfans étoient maîtres de leurs droits, s'ils étoient d'âge à être émancipés; sinon on les mettoit sous la direction d'un Tuteur auquel les Loix n'accordoient point toutes les prérogatives de la puissance paternelle.

III. Depuis la fondation de Rome jusques bien avant sous les Consuls, les peres étoient les seuls juges de leurs enfans, & pouvoient porter contre eux des arrêts de mort, sans la participation des Magistrats.

IV. Les peres avoient la propriété de tout ce que leurs enfans acqueroient.

Mais tous ces différens effets de la puissance paternelle, perdirent beaucoup de leur ancienne rigueur, par les changemens qu'ils éprouverent sous la République & sous l'Empire.

Aristote, cité par Grotius (*a*), distingue trois états des enfans selon trois tems différens de la vie, pour regler le pouvoir des peres & l'obéissance des enfans ; & c'est d'après cette idée que j'en marquerai ici la distinction.

L'âge apporte des changemens aux devoirs d'un fils pour son pere. Pendant son enfance, il lui doit une soumission sans bornes ; incapable d'un sage examen, il n'a rien à examiner. Dans l'âge qui suit l'enfance, il commence à entrevoir les objets, sa raison se développe. Les remontrances respectueuses ne doivent pas alors lui être interdites ; mais si ses représentations ont été faites sans fruit, il ne lui reste plus d'autre parti à embrasser, que celui de l'obéissance. Devenu homme à son tour, il ne cesse point par-là d'être fils ; mais il est juge compétent de ses propres démarches. Il doit toujours à son pere des respects & des déférences, mais il ne lui doit plus une soumission aveugle. Nos Loix même y ont pourvû : le fils arrivé à l'âge qu'elles appellent majorité, passe sous un nouvel empire ; sa patrie prend connoissance par elle-même, de ses mœurs & de sa conduite ; il commence à faire nombre parmi ses Concitoyens ; & dans un état Monarchique, c'est le Roi qui devient son pere ; mais sous ce pere absolu, on ne distingue point trois âges. Tous les enfans qu'il gouverne, sont sans cesse sous sa tutelle.

Les peres & les meres doivent avoir d'autant plus d'attention à remplir leurs engagemens envers leurs enfans, que les de-

(*a*) *De Jur. Bell. & Pac. L. II, Cap. V. num.* 2.

voirs des enfans même envers leurs peres, sont principalement attachés à cette attention. C'est une idée qu'il faut approfondir.

Qu'est-ce qu'un pere & une mere? Deux êtres, dont l'union en forme un troisieme, indépendamment de leur volonté. Je dis indépendamment de leur volonté; car quelque envie qu'ils ayent d'avoir un enfant, il n'est pas sûr qu'ils y parviennent; & lors même qu'ils réussissent, l'enfant qui naît ne peut proprement être dit que l'effet de leur union, & non celui de leur volonté, puisqu'ils ne sont pas les maîtres de l'avoir mâle ou femelle, blond ou brun, doux ou colere. L'enfant qu'ils ont n'est que l'effet de l'ordre que Dieu a établi dans la nature, pour la propagation de l'espéce humaine; & l'union du mari & de la femme est simplement le moyen dont Dieu se sert pour la création de cet enfant. L'amour qui nous attache à nos peres, ne semble donc être, dans ce point de vue, qu'un amour de préjugé, s'ils ne nous ont servi qu'à nous donner l'être; & l'on pourroit, en quelque sorte soutenir, que nous ne leur sommes redevables, qu'autant qu'ils ont rempli ses devoirs que la nature attache à ce titre, & qu'après être sortis de leur sein, nous avons reçu d'eux le bien être, c'est-à-dire, qu'ils ont pris soin de nous élever, de fortifier notre corps, d'éclairer notre esprit, de nous mettre en état de mener une vie heureuse. S'ils l'ont fait, on leur doit incontestablement de la reconnoissance, & cette reconnoissance devient une source de respect, d'obéissance & de dévouement, puisque c'est par leur moyen que nous devenons heureux.

La nature n'a point de relation sympathique dans le sang des peres & des enfans, comme on dit qu'elle en a mis dans les amans. Le sang de Pierre est de la même nature que celui de Jean; celui de Jean, de même nature que celui de Jacques; & ainsi de tous les autres individus. Qu'un tragique représente

dans ses piéces, des peres & des enfans s'attendrissant à la vuë les uns des autres, sans se connoître, à la bonne heure, c'est une invention des Poëtes à qui il est permis de feindre, & qui cherchent à toucher par les préjugés, au lieu qu'un Philosophe ne doit employer que les idées exactes. Si ces relations avoient quelque fondement, il semble que ce ne seroit qu'un effet machinal qui ne deviendroit pas la regle de nos devoirs ; & de-là, l'on pourroit conclure que les enfans ne doivent rien aux peres comme causes physiques, & qu'ils leur doivent simplement comme causes morales. Un homme de beaucoup d'esprit, le fameux Pascal, avoit vraisemblablement ces idées en vue lorsqu'il parla ainsi : « Les peres craignent que l'amour naturel des » enfans ne s'efface. Quelle est donc cette nature sujette à être » effacée ? La coutume est une seconde nature qui détruit la pre- » miere. Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai bien » peur que cette nature ne soit elle-même qu'une premiere cou- » tume, comme la coutume est une seconde nature (*a*) «.

Mais, ne retranchons rien des devoirs des enfans. Les Philosophes qui n'ont puisé leurs loix que dans celle de la nature & de l'équité, sont tous d'accord que les peres sont comme les dieux des familles. Hyerocles, sur les vers dorés de Pythagore, dit qu'un pere & une mere sont des dieux terrestres. Philon, sur le Décalogue, appelle les peres & meres des dieux vivans, & qui imitent le Dieu éternel, en ce qu'ils mettent au monde un nouvel animal. Platon appelle les peres & meres les images de la Divinité. Aristote, dit qu'on doit honorer ses parens comme des dieux. L'Orateur Romain appelle un fils, l'espérance du pere, la gloire du nom qu'il doit perpétuer, l'appui de la maison, l'héritier de la famille, & un Citoyen destiné à servir l'Etat (*b*).

(*a*) Pensées de Pascal.

(*b*) *Secunda post Deum fœderatio*, S. Jerôme, Ep. XLVII.

Un Pere de l'Eglise place la relation des peres & des enfans, immédiatement après celle que les hommes ont avec Dieu (*a*). La plus ancienne, comme la plus légitime des dettes parmi les hommes, eſt celle des enfans envers leurs peres & envers leurs meres. Après en avoir reçu la vie, ils en ont reçu l'éducation, ils n'exiſtent que par eux, & ſans eux ils n'exiſteroient point. Tout ce qu'ils ont, tout ce qu'ils poſſedent, ils le doivent à ceux qui les ont mis au monde, ou parce que ceux-ci le leur ont effectivement donné, ou parce qu'ils leur ont fourni l'occaſion & les ont mis en état de les acquerir d'ailleurs. La premiere obligation des enfans, ils l'apportent & la contractent en naiſſant; & cette obligation augmente & s'accroît à meſure que l'amour paternel s'exerce en la façon que je viens de dire.

Les enfans ne ſçauroient donc porter trop loin la reconnoiſſance de ces bienfaits. Dieu même leur en a impoſé l'obligation par l'une des loix du Décalogue, qui ne ſont que l'interprétation & la publication de celles de la nature; & c'eſt la ſeule à laquelle il ait attaché une récompenſe temporelle. *Honore ton pere & ta mere* (a-t-il dit aux enfans) *afin que tu ſois longuement ſur la terre.*

Reſpecter l'âge & les droits des peres, avoir continuellement de la vénération pour eux, leur rendre une obéiſſance non interrompue en tout ce qui n'eſt pas défendu par le Droit Divin, marquer une exacte déférence pour leurs conſeils, les aider en toute occaſion, & ſacrifier pour eux, s'il eſt néceſſaire, le ſang qu'on en a reçu, les nourrir de ſon bien, ſi l'on en a quelque portion indépendante du leur, veiller continuellement à la prolongation de leurs jours, ſe rendre en tout point un objet digne

(*a*) *Spem parentis, memoriam nominis, ſubſidium generis, hæredem familiæ, deſignatum Reipublicæ civem,* Orat. pro Cluent.

de leur bénédiction, les soulager dans leurs maladies, les consoler dans leurs infirmités, regarder leur fin comme la séparation d'une partie de soi-même, leur rendre avec amour jusqu'aux derniers devoirs, respecter leur mémoire après eux, dans tout ce qui leur a été légitimement cher, porter jusqu'au dernier moment un tendre souvenir des marques de tendresse qu'on en a reçu, la faire retrouver à ceux qui pourroient être en droit de la partager. Tels sont les devoirs dont rien au monde ne peut dispenser les enfans.

On trouve dans les écrits d'un Docteur Juif, un passage si touchant sur ces devoirs des enfans, que, quelque long qu'il soit, je n'ai pu m'empêcher de le rapporter en entier. « Imitez du » moins, ô hommes (dit-il) imitez du moins quelques bêtes » brutes qui sçavent reconnoître les bienfaits qu'elles ont reçus. » Les chiens gardent la maison, & vont jusqu'à mourir pour » leurs maîtres, lorsqu'ils les voyent dans quelque danger pres- » sant. On dit que les chiens de Bergers marchent devant les » troupeaux & se battent jusqu'à la mort, pour empêcher que » leurs maîtres ne perdent rien. Ne seroit-ce pas la chose du » monde la plus honteuse, qu'en matiere de reconnoissance » l'homme se laissât surpasser par un chien, l'animal le plus » doux, par le plus brutal? Si les animaux terrestres ne suffi- » sent pas pour nous faire la leçon, considérons les oiseaux qui » fendent l'air, & apprenons d'eux notre devoir. Les cigognes, » lorsque la vieillesse les empêche de voler, demeurent dans » leur nid; & les jeunes, qui ont reçu d'elles le jour, volent, » pour ainsi dire, par toutes les mers & par toutes les terres, » afin d'avoir de quoi leur apporter à manger. Les vieilles se » reposent, comme le demande leur âge, & vivent dans l'abon- » dance & dans les délices : les jeunes supportent gaiement la

» fatigue de leurs courſes, par le plaiſir qu'elles trouvent à s'ac-
» quitter de ce qu'elles doivent à leurs peres & à leurs meres,
» & par l'eſpérance qu'elles ont d'éprouver à leur tour le même
» ſecours dans leur vieilleſſe. Elles rendent dans le tems qu'il
» faut ce qu'elles ont reçu, car il n'y a point d'autre animal qui
» puiſſe nourrir, ni les jeunes, lorſqu'elles ne ſont que d'éclore,
» ni les vieilles, lorſqu'elles ſont ſur la fin de leur vie : ainſi,
» c'eſt la nature ſeule qui a appris aux cigognes à nourrir dans
» leur vieilleſſe celles qui les ont nourries pendant qu'elles
» étoient toutes petites. Cela ne doit-il pas obliger à ſe cacher
» de honte, ces hommes dénaturés qui n'ont pas ſoin de leurs
» parens, qui négligent ainſi les perſonnes qu'ils doivent ſe-
» courir ſeules ou avant toutes les autres, & qui, en les ſecou-
» rant, ne feroient que leur rendre ce qu'ils ont reçu (*a*) ».

J'ajoute que, de ce que des parens ne rempliſſent pas ce qu'ils doivent à leurs enfans, il ne ſuit pas que ceux-ci n'ayent point de devoirs à remplir envers ceux-là. L'humanité peut répugner à accorder un amour tendre & un certain attachement à des parens qui étouffent injuſtement la voix de la nature; mais ni la déférence, lorſqu'elle ne tend pas à un ſacrifice entier de ſoi-même, ni le reſpect, ni l'obéiſſance ne doivent jamais ceſſer. Ce ſont des prérogatives cheres à conſerver de la part des enfans, qui ont alors d'autant de ſatisfaction intérieure, qu'ils peuvent ſe rendre le témoignage d'avoir accordé aux loix de la nature ce que le ſentiment humain pouvoit regarder comme non mérité. Tels ſont les grands principes dont il eſt rare que les enfans s'écartent, comme il eſt rare que les peres étouffent la voix de la nature, ſi quelque tort ou quelque faute conſidérable n'y donnent occaſion. Cette matiere importante, je la

(*a*) Philon ſur le cinquiéme précepte du Décalogue.

traiterai encore dans un de mes Volumes où elle doit néceſſairement ſe retrouver (*a*).

VI. Des devoirs des parens collatéraux & des alliés, où il eſt traité des obligations envers les pauvres.

Le degré qui ſuit immédiatemenr ceux que je viens de parcourir, eſt celui de la parenté collatérale, comme de freres & de ſœurs. Entretenir une union & avoir une complaiſance relative au devoir de plaire à des parens communs, maintenir l'amitié & contribuer même à l'accroître par tous les moyens poſſibles, ne point connoître d'intérêts diſtincts & ſéparés, ſe faire regarder dans la ſociété comme une ſeule & même perſonne, ſe communiquer ſes vues & ſes deſſeins, s'entr'aider pour les faire réuſſir, ſe faire part réciproquement de ſa fortune dans des circonſtances fâcheuſes & embarraſſantes, prendre part à tout ce qui arrive aux uns ou aux autres d'heureux ou de malheureux, éloigner tout ſujet de jalouſie, & regarder comme ennemi commun quiconque même, avec l'apparence de la meilleure intention, oſe tenter d'inſpirer de l'aigreur, être toujours diſpoſés à ſe réunir & à ſurmonter les obſtacles qui peuvent s'oppoſer à la réunion, & s'occuper toujours de la ſatisfaction réciproque, c'eſt remplir les devoirs attachés à ce degré de parenté.

Il ſemble que le commun des hommes ſe trompe quand il ſuppoſe, ſans ſortir de ce degré, des devoirs moins étendus ou moins indiſpenſables entre freres ou ſœurs, qui n'ont pas des peres & des meres communs; & réellement il paroît, par le peu d'union & même par l'inimitié que l'on voit ſouvent entre ceux qui ſont dans ce cas, que s'il devoit y avoir à cet égard quelque différence, on la porte beaucoup trop loin. En effet, c'eſt preſque un uſage établi, que de ſe haïr dans ces circonſtances, ou du moins de ſe regarder comme étrangers qui ne ſe devroient rien l'un à l'autre. On ne prend même pas la peine de ſe maſ-

(*a*) Traité du Droit public, Ch. I, Sect. IV.

quer ſur cette façon de penſer. Cependant il eſt évident que, s'il n'y a pas alors un double lien auſſi fort qu'entre ceux qui ſont ſortis d'un même lit, il en ſubſiſte au moins un dont les effets ne paroiſſent pas devoir être détruits. L'eſprit d'intérêt ſeul peut dicter un langage contraire & des maximes oppoſées. Pourquoi ſans cela, des enfans ſortans d'un ſecond mariage ſeroient-ils un ſujet de haine, d'inimitié & de jalouſie aux yeux de ceux qui ſont les fruits d'une premiere union? La tendreſſe des parens ne peut-elle pas ſe partager entre pluſieurs, ſans rien perdre de ſa force ſur chacun en particulier? Il eſt vrai que, par un effet de la foibleſſe humaine, le contraire arrive quelquefois, c'eſt le cas d'en gémir & de n'en pas murmurer ſans des cauſes très-graves; mais ſouvent les enfans premiers nés donnent lieu eux-mêmes, par leur humeur & par leur conduite, à la perte qu'ils font, dans les ſentimens de leurs parens, qui ſubſtituent de nouveaux engagemens à ceux que l'ordre de la nature a diſſous.

Je ne parlerai point ici des autres degrés de parenté collatérale plus éloignés, ni des alliances contractées entre les familles par des mariages. Ce ſont, pour ainſi dire, alors les ſentimens des parens entre eux & leur conduite réciproque qui les rapprochent plus ou moins. Il peut y avoir de ces degrés aſſez éloignés pour n'exiger que peu de choſes au-delà des devoirs ordinaires dans la ſociété d'ami à ami. J'excepte cependant de cette eſpece de parité ce qui regarde la diſpoſition des biens ſur laquelle les loix puiſées dans la juſtice naturelle nous gênent. S'il étoit poſſible qu'on ſe trouvât abſolument ſans aucune parenté & ſans aucune alliance, il n'eſt pas douteux que l'on ne fût le maître de laiſſer ſon bien à celui de ſes amis que l'on croiroit le plus digne d'eſtime, ou qu'on jugeroit avoir le plus

besoin de ce secours de l'amitié ; mais dès qu'il y a un parent ou un allié, quelque éloigné qu'il soit, il est certain que dans la disposition derniere des biens, il doit avoir toute préférence sur l'étranger, sinon pour la totalité, au moins pour la plus grande partie. C'est cependant un des articles sur lesquels communément on n'est pas assez scrupuleux, on s'estime trop libre de toute obligation à cet égard, & rien n'est plus ordinaire dans ce cas-là, que de dire ou de penser qu'on n'est tenu à rien. Cela seroit excusable, si de pareils parens ou alliés très-éloignés se trouvoient dans un tel état de fortune, qu'une augmentation pût être regardée comme une très-grande superfluité, qui trouveroit un emploi plus raisonnable dans une disposition différente ; mais c'est sur quoi on doit prendre garde de ne juger trop légerement. User de la liberté que les Loix peuvent nous laisser, c'est souvent abuser de leur indulgence.

Quoiqu'on ne doive absolument pas donner tout à la parenté & à l'alliance, au préjudice des pauvres & des misérables, cependant, quand il est question de distinguer des degrés & d'en former des classes différentes & successives, on ne peut placer les devoirs envers les pauvres qu'à la suite de ceux que nous avons à remplir envers nos proches parens. Quiconque sera supposé physiquement hors d'état de secourir les uns & les autres, devra être loué de donner la préférence à des parens pauvres & dans le besoin ; mais cette supposition ne peut jamais être regardée que comme une hypothèse. Quelques secours que nos parens puissent attendre de nous, ils ne doivent pas blâmer que notre compassion s'exerce aussi sur des étrangers, lorsqu'ils sont dans une misere dont ils ne sont point coupables. Mais ce qui fait que l'on observe rarement sur cela une exacte proportion, c'est que l'amour propre, plutôt qu'aucun autre mouvement,

ment, nous ſollicite en faveur des parens dans le beſoin. Cet amour propre va quelquefois juſqu'au point criminel de méconnoître des parens dont la miſere nous fait rougir, & au ſecours deſquels la dureté de notre cœur nous empêche d'aller : au lieu qu'il n'eſt point affecté de l'indigence de gens auxquels nous eſtimons ne rien devoir, & que nul lien, à ce que nous croyons, ne nous oblige à fréquenter. De-là vient qu'on eſt ordinairement ſi froid ſur les actes de libéralité qui, par la maniere dont ils ſont placés, ne doivent rien qu'à l'eſprit de charité & de commiſération, & dont aucun des effets & des retours ne réfléchit ſur l'amour propre.

On ne peut pas nommer mouvement de pitié ce ſentiment de répugnance que la nature ſeule excite en nous, à la vue d'un objet miſérable, & au récit de quelque aventure ou de quelque ſituation malheureuſe. C'eſt cependant à quoi ſe bornent la plûpart des hommes. On gémit, on paroît touché, on ſemble compatir ; mais lorſque le ſecours effectif ne ſuit pas cette eſpece de compaſſion, elle ne peut être regardée que comme un ſentiment forcé qu'on cherche à étouffer, & auquel on ne ſonge qu'à ſe refuſer. Il n'eſt pas vrai qu'aucun lien ne nous oblige à fréquenter les pauvres. Indépendamment de ce qui en cela peut être de précepte ſelon la Religion, il y a peu de mérite à ſe borner à ne vivre qu'avec des gens heureux & à ne chercher que des objets ſatisfaiſans. Mais fréquenter des malheureux, conſoler des affligés, aller juſques dans les retraites les plus cachées & les plus obſcures chercher le miſérable pour le ſecourir & le ſoutenir, c'eſt une occupation dont, loin de rougir, on doit ſe faire gloire, puiſqu'elle eſt conforme à l'humanité, & que d'ailleurs ce n'eſt point la ſituation paſſagere où les hommes peuvent ſe trouver, qui met le prix aux hommes. En les

considérant, quelque misérables qu'ils soient, relativement à leur origine & à leur fin, exactement semblables à la nôtre, nous sentirons que nul homme n'est indigne comme tel des soins d'un autre homme, & que c'est nous honorer nous-mêmes que d'étendre sur les malheureux une main secourable.

VII. Des devoirs envers les amis.

Je place seulement après cette classe des malheureux en général, celle des devoirs entre amis, parce que, par la nature des obligations de notre naissance, nous nous devons beaucoup plus à ceux auxquels nous sommes indispensablement nécessaires, qu'à ceux qui peuvent se passer de nous, & vers lesquels notre cœur ne se porte, pour ainsi dire, que par une espece de détermination du goût ou de l'habitude. L'amitié doit ordinairement sa naissance à l'un de ces quatre principes, ou à un goût décidé, ou à l'habitude, ou à l'intérêt, ou à la reconnoissance. Nos amis sont en droit de prétendre & d'attendre de nous, même dans la grande rigueur, tous les effets de l'amitié. Mais réellement il est possible de ne pas sentir le goût de l'amitié pour ceux à qui l'on sent cependant que l'on doit de la reconnoissance, ou que l'on croit devoir estimer. On n'en est pas moins obligé de les traiter, par les effets, comme amis; & peut-être même de leur donner quelque préférence, parce qu'on peut être séduit par son goût personnel, & qu'il ne faut pas estimer bon tout ce qui en peut être l'effet.

VIII. Des devoirs des concitoyens, où il est traité de l'amour de la Patrie & du Souverain.

La moins forte de toute les liaisons particulieres dans un corps politique, est celle des Citoyens qui n'ont entr'eux que la simple relation de Citoyens. De tous les devoirs des sociétés civiles, ceux des Concitoyens sont donc les plus foibles, relativement à ceux qu'on vient d'expliquer; mais ces mêmes devoirs sont néanmoins préférables à ceux dont nous sommes tenus envers les hommes vivans dans d'autres sociétés civiles. Il est

aiſé de le comprendre en approfondiſſant l'amour de la patrie qui comprend toutes les autres affections.

La Loi naturelle nous oblige à aimer notre patrie. C'eſt elle qui nous a reçus, qui nous a nourris, qui nous a entretenus; c'eſt dans ſon ſein que repoſent les cendres de nos femmes, de nos peres, de nos enfans, de tous nos parens. Le monde entier eſt notre patrie; mais il en eſt une autre plus particuliere, & qui eſt renfermée dans des bornes plus étroites. C'eſt celle où nous avons reſpiré le premier air, où notre enfance s'eſt jouée, où notre jeuneſſe a été exercée, dont le Ciel nous eſt familier, dont nous connoiſſons les champs & toutes les eaux qui les arroſent, où nous comptons nos parens & nos amis. L'amour de cette patrie qui a fait dire & exécuter tant de grandes choſes, eſt moins, s'il eſt permis de parler ainſi, une lumiere de la raiſon, qu'un inſtinct de la nature. De tous les mouvemens, de tous les ſentimens de l'ame, celui qui nous inſpire l'amour de la patrie eſt le plus conſtant, le plus univerſel. Il naît avec l'homme, & ne finit qu'avec ſon dernier ſoupir.

Habiter des pays différens, c'eſt avoir peu ou n'avoir point de communication enſemble. Plus les pays qu'on habite ſont éloignés, plus la communication eſt difficile. Parler différentes Langues & ne pas s'entendre, c'eſt être étranger les uns aux autres: de ſorte que comme la confuſion des Langues avoit rendu les hommes barbares, habiter un même pays & parler une même Langue, a été un motif aux hommes de s'unir plus étroitement. La Langue qu'on parle & la terre qu'on habite enſemble, ſert de lien entre les hommes & forme l'unité de la Nation. On fait à ſon pays le ſacrifice de ſes biens & de ſa vie (*a*), on expoſe tout ce qu'on a de plus cher pour courir à ſa défenſe,

(*a*) Dulce & decorum ſit, pro patriâ mori.
Horat. Lib. I, Od. 19.

quand la néceffité publique demande qu'on aille à fon fecours (*a*).

Que ne devons-nous pas à notre patrie ! Elle nous reçoit dans fon fein, lorfque nous venons au monde ; elle nous fait vivre sûrement & en liberté ; & elle nous couvre de fes loix & de fes armes contre la violence des étrangers, & contre les embûches de nos Concitoyens. On regarde la terre qu'on habite, comme une mere & une nourrice commune, & on s'y attache, parce qu'on ne trouve pas dans les pays étrangers les mêmes avantages dont on jouit dans le fien.

Le falut ou la ruine de la patrie font le bonheur ou l'infortune de tous fes enfans. La félicité des particuliers dépend de la félicité générale de la Nation, & c'eft trahir fes propres intérêts que de renoncer à ceux de fa patrie. Il en eft de l'amour de la patrie comme de tous les autres amours, il a fon fondement dans l'amour propre (*b*). Tout l'amour que nous avons pour nous-mêmes, pour notre famille & pour nos amis, fe réunit dans l'amour que nous avons pour notre patrie, où notre bonheur & celui de nos parens & de nos amis eft renfermé (*c*). Un inftinct naturel nous porte à aimer tout ce qui aide à nous donner l'être, tout ce qui aide à le conferver, tout ce qui pourvoit à nos befoins. Il ne nous eft pas moins naturel de rechercher le bien qui nous eft convenable, que de fuir le mal qui nous eft contraire ; & comme nous n'aimons rien que par un fecret retour fur nous-mêmes, nous nous aimons plus que nous n'aimons les autres hommes, nous affectionnons plus notre famille, qu'une famille étrangere, & nous fommes plus attachés à notre patrie qu'à

(*a*) *Ea charitas patriæ eft ut etiam morte noftrâ, fi opus fit, eam fervemus*, dit un Capitaine Romain dans Tite-Live.

(*b*) Voyez ce qu'on a dit de l'amour propre, Sect. IV, du Chap. IV de l'Introduction, & dans la V[e] Sect. du III[e] Chap. de ce Traité du Droit naturel.

(*c*) *Cari funt parentes, cari liberi, propinqui, familiares, fed omnes omnium charitates patria una complexa eft.* Cic. Lib. I, de Off.

une société éloignée de nous & avec laquelle nous n'avons pas les mêmes rapports. On comprendra cela facilement, si l'on considere que la qualité de Concitoyen inspire aux hommes une bienveillance qui se fait moins sentir à ceux qui habitent dans leur pays, qu'à ceux qui se trouvent dans un pays étranger. C'est que la proximité de la Nation s'affoiblit par le nombre de ceux en qui elle se trouve, au lieu qu'elle devient plus sensible quand deux ou trois personnes originaires d'un même pays se rencontrent dans une contrée étrangere ; alors l'amour de nous-mêmes qui a besoin d'appui & de consolation, & qui en trouve en la personne de ceux qu'un pareil intérêt doit mettre dans la même disposition, ne manque jamais de faire une attention perpétuelle à cette proximité, si un motif plus puissant ne l'en empêche.

Jesus-Christ a établi, & par sa doctrine & par ses exemples, l'amour que les Citoyens doivent avoir pour leur patrie. Les Apôtres & les premiers Fideles ont toujours été de bons Citoyens. Les hommes se sentent liés par quelque chose de fort, lorsqu'ils songent que la même terre qui les a portés & nourris étant vivans, les recevra dans son sein quand ils seront morts. « Votre demeure sera la mienne. Votre peuple sera mon peuple « (disoit Ruth à sa belle-mere Noëmi (*a*)), je mourrai dans la » terre où vous serez enterrée, & j'y choisirai ma sépulture. « Joseph mourant dit à ses freres : Dieu vous assistera & vous » établira dans la terre qu'il a promise à nos peres, emportez » mes os avec vous (*b*) ». Telles furent ses dernieres paroles. Ce fut pour lui une douceur en mourant, d'esperer de suivre ses freres dans la terre que Dieu leur avoit donnée pour leur patrie ;

(*a*) Ruth, I, 16, 17.
(*b*) Genes. I, 23, 24.

& il crut que ſes os y repoſeroient plus tranquillement au milieu de ſes Concitoyens.

Tous les bons Citoyens s'affectionnent à leur terre natale. « J'étois devant le Roi, dit Nehemie (*a*), & je lui préſentois à » boire; je paroiſſois languiſſant en ſa préſence, & le Roi me » dit : Pourquoi paroiſſez-vous aujourd'hui devant moi avec » un viſage ſi triſte, puiſque vous n'êtes point malade? Et je dis » au Roi : Aujourd'hui que j'apprends la ſolitude de la Ville où » ſont les tombeaux de mes peres, le renverſement de ſes murs, » & l'embraſement de ſes portes, comment ſe pourroit-il faire » qu'inſenſible à tant de diſgraces, je paruſſe devant vous avec » un viſage content. Si vous voulez me faire quelque grace, » renvoyez-moi en Judée en la terre du ſépulcre de mon pere, » & je la rebâtirai ». Arrivé en Judée, il appella ſes Concitoyens que l'amour de la patrie uniſſoit. « Vous ſçavez, leur » dit-il (*b*), notre affliction, Jeruſalem eſt déſerte, ſes portes » ſont conſumées par le feu. Venez, & réuniſſons-nous pour la » rétablir ».

Tant que les Juifs demeurerent dans un pays étranger, ils ne ceſſerent de pleurer, & d'enfler pour ainſi dire, de leurs larmes les fleuves de Babylone, en ſe ſouvenant de Sion (*c*); ils ne pouvoient ſe réſoudre à chanter dans une terre étrangere leurs agréables Cantiques, qui étoient les Cantiques du Seigneur. Leurs inſtruments de Muſique, autrefois leur conſolation & leur joye, demeuroient ſuſpendus aux ſaules plantés ſur la rive, & ils en avoient perdu l'uſage. *O Jeruſalem*, diſoient-ils, (*d*) *ſi jamais je puis t'oublier, puiſſai-je m'oublier moi-même*. Ceux que

(*a*) II. Eſdras II, 1, 2, 3, 6.
(*b*) Eſdras 17.
(*c*) Pſ. CXXXVI.
(*d*) Pſ. CXXXVI, 5, 6.

les vainqueurs avoient laissés dans la terre natale s'estimoient heureux, & ils disoient au Seigneur dans les Pseaumes qu'ils chantoient durant la captivité : (*a*) *Il est tems, ô Seigneur, que vous ayez pitié de Sion. Vos serviteurs en aiment les ruines mêmes & les pierres démolies; & leur terre natale, toute désolée qu'elle est, a encore toute leur compassion.* Saül, tout méchant Prince que l'Ecriture le représente, paroît avoir été respecté & loué pendant sa vie & après sa mort, en considération de l'amour qu'il avoit pour son pays natal.

Ulysse, cet homme si sage, étoit né dans une petite Isle semée de rochers, à Ithaque, c'est tout dire. Cependant ni les charmes de Calypso, ni la promesse de l'immortalité ne purent le détacher d'Ithaque. Jamais Spartiate ne se plaignit que la discipline de Sparte fût trop sévere.

La Loi par laquelle Solon déclaroit infames ceux qui ne prenoient point parti dans une sédition publique, marque combien il est naturel d'aimer sa patrie. Themistocle Athénien, étoit banni de la sienne, comme traitre. Il en méditoit la ruine avec le Roi de Perse à qui il s'étoit livré, & toutefois en mourant il oublie Magnesie que ce Prince lui avoit donnée, quoiqu'il y eut été bien traité, & il ordonna à ses amis de porter ses os dans l'Attique pour les y inhumer en secret (*b*), parce que la rigueur des Decrets publics ne permettoit pas qu'on le fît publiquement. Dans les approches de la mort où la raison revient & où la vengeance cesse, l'amour de la patrie se réveille en Themistocle; s'il est enterré dans son pays, il croit satisfaire à sa patrie. Il croit être rappellé de son exil après sa mort, &, comme on parloit alors, que la terre seroit plus bénigne & plus légere à ses os.

(*a*) Pf. CI, 14, 15.
(*b*) Thucid. Lib. I.

Coriolan, indigné contre sa patrie, arme ses ennemis contre elle ; mais les larmes de sa mere, celles des femmes Romaines & la vue de Rome prête à périr, le désarment. Camille exilé de Rome ne voit pas plutôt cette Ville en danger, qu'il oublie les offenses qu'elle lui a faites, qu'il court à sa défense, & la sauve. Les Romains portoient jusqu'à la férocité l'amour de la patrie. Brutus condamna son fils pour l'intérêt de Rome. Manlius Torquatus mérita les éloges de toute la terre pour avoir sacrifié le sien au salut de la République Romaine.

Il n'y a pas jusqu'aux Tyrans qui n'aient aimé leur patrie. » Que c'est avec raison (s'écrie un des plus barbares) qu'on dit » que l'amour de la patrie est la passion la plus forte dans » l'homme, puisqu'environné d'honneur & de biens, je n'en » goûte qu'imparfaitement la douceur, éloigné de ma chere » patrie (a).

On dit que tous les matins, avant que de sortir, le dernier Ambassadeur de Perse qui est venu en France, honoroit d'un salut religieux une motte de terre qu'il avoit apportée de son pays ; & que l'intention de cette cérémonie particuliere, étoit de le faire souvenir de sa patrie, & que tout ce qu'il feroit dans la journée devoit se rapporter à son avantage.

Ce sentiment naturel que les Latins ont appellé l'amour de la patrie (b), est de tous les tems & de tous les lieux, & vit en tous les hommes. Quel est le ressort secret qui maintient l'ordre politique dans une machine aussi composée que l'est un Etat & dans un si grand nombre d'Etats différens ; répandus dans le monde, les uns plus forts, les autres plus foibles, ceux-ci Monarchiques, ceux-là Républicains, tous na-

(a) Phalaris, dans une Lettre aux Astipaléfiens.
(b) *Charitas patrii soli.*

turellement

turellement ſatisfaits de leur partage, pourvu qu'on les laiſſe jouir en paix des biens que la nature ou l'habitude leur a fait trouver ? C'eſt l'amour de la patrie, amour auſſi naturel que l'amour de nous-mêmes & de nos parens, qui naît en nous par inſtinct, mais qui ſe confirme par la raiſon, qui ſurcroît par l'habitude, mais qui ſe fortifie par la réflexion, qui s'établit d'abord par l'intérêt, mais qui ſe ſoutient par l'honneur & par la vertu, qui s'allume, pour ainſi dire, par le zèle pour ſa propre maiſon, mais qui s'enflamme par celui des autels, qui réunit ainſi tous les motifs divins & humains, pour nous lier enſemble inſéparablement, ſous les idées les plus touchantes, les Rois à leurs peuples, comme à leurs enfans ; les peuples à leurs Rois comme à leurs peres, les peuples entre eux, comme les enfans d'une même famille. En effet, ne ſont-ce point-là les idées que nous préſente naturellement le nom de patrie ? un pere, des enfans, une famille réunie ſous la même autorité paternelle. Il n'en falloit pas moins pour maintenir tous les Etats dans leurs bornes, pour les conſerver entre eux dans ce bel équilibre que la politique humaine cherchoit en vain, ſi la nature ne lui en fourniſſoit le reſſort & le point d'appui néceſſaire dans l'amour de la patrie ; enfin, pour tenir chaque peuple attaché au lieu de ſa naiſſance, quoique ſouvent très-mal partagé des biens de la vie, à ſa forme de Gouvernement, quoique ſouvent très-dure, à ſes Loix & à ſes Coutumes, quoique ſouvent bizarres.

Il convenoit de préſenter toutes ces idées dans un ouvrage où l'on veut inſpirer aux hommes un amour mutuel & une docilité éclairée aux loix ſous leſquelles ils vivent, & il ne me reſte plus rien à remarquer à cet égard, ſi ce n'eſt que dans une Monarchie, les Sujets doivent au Roi tout ce que, dans un

Gouvernement Républicain, les Citoyens doivent à la patrie; parce que le Souverain repréſente éminemment l'Etat, & qu'on ne doit point diſtinguer l'un d'avec l'autre (*a*).

IX. Les devoirs de la ſimple humanité bien remplis ſont entierement favorables aux claſſes d'affections particulieres que nous venons de parcourir.

Au-deſſous de ces cinq claſſes d'affections particulieres d'où naiſſent nos devoirs, il n'y a que l'humanité. J'entends par humanité l'intérêt que les hommes prennent au ſort de leurs ſemblables en général, par la ſeule raiſon que ce ſont des hommes comme eux, & ſans leur être unis par les liens du ſang, de l'amour ou de l'amitié.

Il eſt juſte d'avoir pour ſon mari, ſa femme, pour ſon pere & ſa mere, pour ſon parent ou pour ſon ami une tendreſſe de préférence; mais il eſt une ſorte d'affection que nous devons à tous les hommes, comme étant tous membres de cette ſociété générale du genre humain. Aimer les hommes & les traiter avec bonté, en conſidération ſeulement de leur ſimple qualité d'homme, voilà l'humanité.

Ce ſentiment gravé dans un cœur, répond des autres vertus ſociales, & les y ſuppoſe auſſi imprimées. Celui qui aime un autre homme, quoiqu'il lui ſoit étranger à tous égards, uniquement parce qu'il eſt homme, ne manquera pas à plus forte raiſon, d'aimer celui à qui il tient par des nœuds plus ſerrés, & qui joint à la qualité d'homme celle d'ami, de parent ou de compatriote. Ce ſera auſſi un frein qui, ſi l'on vient à rompre avec des perſonnes qu'on aimoit d'un amour de préférence, empêchera qu'on ne ſe porte à des excès barbares. Offenſé griévement par une épouſe, par un fils, ou par tous autres qu'on chériſſoit ſpécialement, on pourra perdre l'amour qu'on ſentoit pour eux; mais on ne ceſſera pas du moins de les aimer à titre de créatures ſemblables à ſoi. Un homme vé-

(*a*) Voyez le Traité du Droit public, Chap. V. Sect. III.

ritablement humain, ne peut que n'être pas l'ami d'un autre homme, mais il n'eſt jamais ſon ennemi.

L'humanité eſt par rapport aux autres affections ſociales, ce qu'eſt par rapport à un tableau cette premiere couche de couleur que le Peintre appelle impreſſion, & dont il couvre la toile avant d'y tracer un ſujet. C'eſt une table raſe, ſur laquelle ſont aſſis les différens genres d'amours, de liaiſons & d'amitiés. Quiconque n'eſt pas humain ſera mauvais pere, mauvais fils, mauvais époux, mauvais ami.

SECTION II.

Regles générales ſur le conflit des devoirs.

QUOIQUE nos devoirs ſe rapportent à différens objets & ſe déduiſent de principes diſtincts, ils ont néanmoins une liaiſon naturelle, enſorte qu'ils rentrent pour ainſi dire l'un dans l'autre, qu'ils s'entr'aident réciproquement, & que l'obſervation des uns rend la pratique des autres plus facile & plus ſûre. L'amour de Dieu eſt un puiſſant motif pour engager les hommes à s'acquitter de ce qui les concerne directement eux-mêmes, & à faire pour le prochain & pour la ſociété tout ce qu'ordonne la loi naturelle. Il eſt évident encore que les devoirs qui réglent notre propre conduite, aident à nous en faire tenir une réguliere par rapport aux autres hommes. Quel bien pourroit attendre la ſociété de la part d'un homme qui ne prendroit aucun ſoin de cultiver ſa raiſon & de ſe former à la ſageſſe & à la vertu? Que ne peut-on pas ſe promettre au contraire d'un Citoyen qui ne néglige rien pour former ſon cœur & ſon eſprit, & qui cherchant à ſe rendre heureux, cherche

X. Les devoirs ſe fortifient naturellement; mais il eſt des circonſtances où ils ſe combattent.

en même-tems le bonheur des autres hommes? Quiconque néglige la piété envers Dieu, & s'éloigne des ſentiers de la vertu dans ce qui le concerne lui-même, devient par cela même injuſte à l'égard d'autrui, & c'eſt autant de retranché ſur le bonheur commun; mais quiconque eſt pénétré des ſentimens de piété, de juſtice & de bienveillance que la Religion & la ſocialité exigent, travaille non-ſeulement à ſe rendre heureux lui-même, & contribue au bonheur de la ſociété dont il eſt membre, parce que dans le plan de la providence, le bonheur perſonnel de chaque homme ſe trouve inſéparablement lié d'un côté avec la Religion; & de l'autre, avec le bonheur commun de la ſociété dont il fait partie. C'eſt ainſi que les trois grands principes de nos devoirs concourent à la même fin; mais il y a entr'eux une ſubordination naturelle, & c'eſt cette ſubordination qui doit ſervir à décider auquel de ces devoirs nous devons donner la préférence dans les cas où, par des circonſtances particulieres, ils ſe trouvent dans une ſorte de conflit ou d'oppoſition qui ne permet pas de les remplir tous également.

XI. Dans le concours des devoirs, moins les conſidérables cédent aux plus importans, ſans rien perdre de leur force, pour les cas où il n'y a point de conflit.

Des Philoſophes qui ont employé leur plume à rendre tout douteux, ont conclu, de cette oppoſition des devoirs, que l'exercice des vertus étoit impoſſible. « Souvent (c'eſt l'un de « ces Philoſophes qui parle (a)) on ne peut accomplir ce qui eſt » d'une vertu, ſans le heurt & offenſe d'une autre vertu, ou » d'elle-même, d'autant qu'elles s'entre'empêchent; d'où vient » que l'on ne peut ſatisfaire à l'une qu'aux dépens de l'autre . . . . » . . La charité & la juſtice ſe contrediſent. Si je rencontre » mon parent & ami en la guerre de contraire parti, par juſ» tice je dois le tuer, par charité, l'épargner & ſauver. Si

(a) Charron, de la Sageſſe, Liv. I, Ch. IV, n. 5 de la premiere Edition.

» un homme eſt bleſſé à mort, ou n'y ait aucun remede, & n'y
» reſte qu'un languir très-douloureux, c'eſt œuvre de charité de
» l'achever, mais qui ſeroit puni par Juſtice. Voire être trouvé
» près de lui en lieu écarté où y a doute du meurtrier; bien
» que ce ſoit pour lui faire office d'humanité eſt très-dange-
» reux, & n'y peut pas aller de moins que d'être travaillé par
» la Juſtice, pour répondre de cet accident dont l'on eſt in-
» nocent (*a*).

Quel étrange raiſonnement! La Juſtice permet d'éviter la rencontre d'un parent ou d'un ami dans une guerre civile, & il eſt permis de le traiter humainement, pourvû que, par des conſidérations particulieres, on ne trahiſſe pas le parti qu'on a embraſſé. La charité n'ordonne jamais de donner la mort à celui qui eſt dans un état de langueur & de ſouffrance. L'humanité ne nous oblige pas de nous perdre pour donner du ſecours à notre prochain; mais nous ne devons pas non plus l'abandonner par une vaine terreur, & il y auroit peut-être plus de danger par rapport à la juſtice humaine, à fuir un homme bleſſé dans un lieu où l'on eſt à portée de l'aſſiſter, qu'à lui donner du ſecours.

En admettant même les hypothèſes du Philoſophe, elles ne conduiroient pas à la conſéquence qu'il en tire. Elles prouveroient ſimplement qu'on ne peut dans le même tems & à l'égard du même objet, pratiquer certaines vertus, & que, dans le concours des devoirs, les uns doivent céder aux autres; en ſorte que ce qui, ſuppoſé l'abſence de certaines circonſtances, ſeroit un acte de vertu indiſpenſable, devient, par la rencontre de ces circonſtances, ou illicite ou indifférent.

Toutes les vertus partent du même principe, & tendent à

(*a*) Charron, de la Sageſſe, Liv. I, Ch. IV, n. 5 de la premiere Edition.

une même fin ; & les devoirs qui ſont obligés de céder à d'autres dans la concurrence, ne perdent rien de leurs droits, dans tous les cas où il n'y a point de conflit. Les combats que nous éprouvons quelquefois, naiſſent de nos paſſions & non pas de la contradiction de nos devoirs. Lorſque deux vertus ſemblent oppoſées, comme la prudence à la valeur, la charité à la juſtice, il eſt cetain qu'aucune n'uſurpe les véritables droits de l'autre, & qu'aucune ne reçoit d'atteinte. Nous devons juger par les circonſtances de ce que chacune d'elles exige de nous. Ainſi cette élévation de courage qui ſe fait remarquer dans les périls & dans les travaux, ſi elle n'eſt guidée par la juſtice, ſi elle ne combat pour la cauſe publique, mérite plutôt le nom d'inhumanité que de valeur (*a*).

Dans le concours des devoirs, quel eſt celui qui cédera ? Sans doute, c'eſt le moins conſidérable qui doit céder au plus important, parce que l'obligation la plus forte doit l'emporter ſur la plus foible.

C'eſt en partant de ce principe inconteſtable, que j'établirai ici quatre régles qui doivent nous conduire dans le concours de nos devoirs.

I. Les devoirs de l'homme envers Dieu doivent toujours avoir la préférence ſur tous les autres, parce qu'ils ſont les plus importans ; que ce ſont les plus étroits & les plus forts de nos engagemens, & qu'il ne peut y avoir aucun concours entre le Créateur & les créatures.

II. Si ce que nous nous devons à nous-mêmes ſe trouve en oppoſition avec ce que nous devons à la ſociété en général, la ſociété doit avoir la préférence, parce que chacun eſt à la ſo-

(*a*) *Ea enim elatio quæ cernitur in periculis & in laboribus, ſi juſtitiâ vacat, pugnatque non pro ſalute communi, ſed pro ſuis commodis, in vitio eſt, non enim modo id virtutis non eſt, ſed potiùs immanitatis omnem humanitatem repellentis.* Cic. de Off. Lib. I.

ciété civile ce que les membres sont au corps humain, & que nous devons par conséquent être plus occupés du bien général que de notre intérêt particulier. Telle est la subordination des principes de la loi naturelle, lorsqu'on ne peut remplir tous les devoirs qui en émanent. Si nous nous éloignions de cette régle, nous renverserions l'ordre des choses, nous détruirions la société par ses fondemens, & nous irions directement contre la volonté de Dieu, qui ayant subordonné la partie au tout, nous a imposé l'obligation indispensable de ne nous jamais écarter de la loi suprême du bien commun.

III. Si, toutes choses d'ailleurs égales, il y a du conflit entre un devoir de l'amour de soi-même & un devoir de la socialité, l'amour de soi-même doit prévaloir. De ce que nous sommes directement & premierement chargés du soin de notre conservation & de notre bonheur, il suit que dans le cas d'une entiere égalité, le soin de nous-mêmes doit l'emporter sur le soin d'autrui.

IV. Si enfin l'opposition se trouve entre deux devoirs qui nous concernent nous-mêmes ou entre deux devoirs de la socialité, nous devons préférer celui qui est accompagné de la plus grande utilité, puisqu'il est le plus important.

XII. La nécessité a ses Loix qui dispensent de toutes les autres, & quel est le droit de nécessité.

La nécessité a ses loix qui dispensent de toutes les autres. Elle nous force à lui obéir, elle force les Dieux mêmes, pour parler le langage d'un Sage du Paganisme (*a*). Excepté dans tous les Tribunaux humains, elle autorise à faire des choses qui, hors des cas de nécessité, passeroient pour illégitimes (*b*).

XIII. Regles qui doivent régler notre

La nécessité extrême autorise tout ce qui contribue à notre propre conservation & détruit tout ce qui s'y oppose. Elle est

(*a*) Pittacus, *Vid. Laert. in ejus vitâ*.
(*b*) *Tempori cedere, id est necessitati parere, semper sapientis est habitum.* Cic. Ep.

conduite dans ce concours des devoirs.

au-dessus de tous les Réglemens établis par les hommes pour leur utilité particuliere & commune. C'est la nature qui la revêt de ses propres forces, ou plutôt qui en prend la forme, lorsqu'il faut absolument qu'elle agisse elle-même en notre faveur.

Le soin que l'homme a naturellement pour sa propre conservation, & l'impossibilité où il est d'agir par un autre principe; fondent le droit de bienséance dans le cas d'une nécessité extrême. Ce n'est pas simplement un privilége, une faveur, c'est un droit formel & parfait. Le soin de défendre notre vie est d'obligation & non pas simplement de permission.

Les loix humaines qui n'ont qu'une obligation empruntée & relative, ne peuvent pas renverser celles que la nature nous impose & qui sont fondées sur des principes généraux & invariables. La nécessité jointe au droit qu'elle produit, subsiste dans toute sa vigueur, en quelqu'état que l'homme se trouve. Les dispositions accidentelles sont trop foibles pour l'anéantir, ou pour en empêcher les effets. Loin de faire l'exception, la nécessité rétablit la régle fondamentale du droit, & prive les loix postérieures de tout ce qu'elles ont de force, dès qu'elles s'écartent de leur but général & immuable.

L'homme ne peut, quand même il le voudroit, se soustraire à une obligation si essentielle, ni fermer l'oreille à la voix de la nature. Il doit être censé avoir persisté dans la volonté de s'y conformer, quelqu'engagement temporel qu'il ait pris en quittant l'état primitif. Il est obligé de conserver son prochain, autant que cela peut dépendre de lui, en vertu de la liaison naturelle ou arbitraire dans laquelle il se trouve à son égard; mais chaque individu doit préférer sa propre conservation à celle d'autrui, parce que Dieu lui en a confié le soin, & que chaque individu rendra compte du dépôt qui lui a été remis par le souverain dispensateur.

Les

Les devoirs envers nos ſemblables ne ſont qu'accidentels ou imparfaits, par rapport à ceux qui regardent notre Etre propre ; ils ſuppoſent des occaſions & des facilités qui n'y ſont pas inſéparablement attachées. Dans le cas où il faut, de toute néceſſité, que de deux hommes l'un ou l'autre périſſe, il eſt indifférent, par rapport à la félicité générale des hommes, lequel ce ſoit, il ſuffit à la ſociété humaine que l'un des d'eux ſoit ſauvé. Le devoir de conſerver les autres perd alors toute ſa force, parce que la raiſon en ceſſe ; mais l'obligation de ſe conſerver ſoi-même ſubſiſte toujours. C'eſt en vertu de cette obligation, que nous ſommes tenus de nous ſauver dans l'extrémité du péril, plutôt que de ſauver les autres.

XIV. A quelles marques les cas de néceſſité peuvent être reconnus.

On reconnoît les cas de néceſſité à cela, que les moyens ordinaires & aiſés ne ſuffiſent point pour notre conſervation, mais qu'il faut en employer d'extraordinaires & de difficiles. La ſeule conſidération de notre propre bonheur, ſuffit pour connoître tous les cas de néceſſité, tant qu'il ſoit beſoin de diſtinguer ſi la choſe nous regarde médiatement ou immédiatement ; ſi elle intéreſſe notre perſonne, ou ſi l'on n'en veut qu'à nos biens. Si la perte de nos biens emporte celle des moyens propres à nous ſoutenir, & par conſéquent celle de la vie ou de quelque choſe d'équivalent, la perte eſt dans le fond la même & ne manque pas de produire le même effet ; ſinon, ce n'eſt tout au plus qu'un grand avantage, qui n'en produit aucun.

XV. On peut les ranger ſous deux claſſes.

On peut ranger les cas de néceſſité ſous deux claſſes générales.

L'une eſt celle des cas où l'homme eſt contraint d'entreprendre ſur lui-même ou ſur ſon propre bien, & de ſe faire un mal, pour en éviter un plus conſidérable. Par exemple, lorſqu'un membre eſt attaqué d'un mal incurable qui pourroit ga-

gner les parties ſaines & faire périr tout le corps, ſi l'on ne le coupoit, ou lorſqu'il eſt de notre intérêt de perdre une partie de notre bien pour ſauver le reſte.

L'autre renferme les cas où notre propre conſervation demande abſolument qu'un autre en ſouffre, ſoit en ſa perſonne ou en ſes biens. Par exemple, lorſqu'un homme ſe trouve dans un danger ſi preſſant, qu'il n'en peut échapper qu'en y précipitant un autre, quand même il en coûteroit à ce dernier la vie ou la fortune.

XVI. Regle générale pour les décider.

Dans tous les cas ſemblables à ceux que je viens d'énoncer, on ne peut douter qu'à la rigueur il ne ſoit juſte & permis d'outrepaſſer les Réglemens particuliers faits pour d'autres circonſtances, pourvu que celles que je ſuppoſe dans les cas expliqués, s'y trouvent effectivement.

Quelques auteurs exigent deux conditions pour approuver les effets du droit de néceſſité; l'une, que le poſſeſſeur n'ait pas beſoin lui-même de tout ſon bien; l'autre, qu'il n'y ait pas de la faute de celui qui court riſque de périr. La premiere ne paroît pas néceſſaire, car dès que le droit qui réſulte de la néceſſité, autoriſe à prendre le bien d'autrui juſqu'à concurrence du beſoin extrême, on ne voit pas pourquoi il ſeroit défendu de prendre ce même bien, parce que celui à qui il appartient en auroit beſoin. La ſeconde ne doit pas non plus être priſe à la rigueur, comme ſi elle étoit toujours abſolument néceſſaire; car ſuppoſé qu'un homme ait été prodigue ou négligent dans ſes affaires, faudra-t-il pour cela le laiſſer mourir de faim? Ne devons-nous notre compaſſion qu'à ceux qui n'ont point contribué à leur miſere?

Pour les principes que j'ai poſés, il eſt aiſé de juger que la néceſſité revêtue d'un droit & d'une néceſſiré propre & indé-

pendante de tout ce qui eſt extérieur ou accidentel, autoriſe indifféremment celui qui n'a d'autre reſſource à s'en prévaloir dans toute ſa rigueur & dans toute ſon étendue, enſorte que quand une action auroit quelque défaut dans ſon principe, la néceſſité ne laiſſeroit pas de rectifier celles de ſes ſuites qui s'y rapportent uniquement.

XVII. Regles particulieres pour le néceſſiteux & pour le ſouffrant.

Quelles doivent être les régles particulieres de la conduite du néceſſiteux ?

Grotius (*a*) exige la préſence du péril; mais s'il entend par-là la réalité & la préſence du danger, ces qualités ſont déja renfermées dans l'idée de la néceſſité, n'y en ayant point abſolument où elles manquent. Que s'il a voulu déſigner le dernier moment, on n'eſt pas obligé de l'attendre, parce qu'on ſe priveroit par-là de la reſſource la plus ſûre, qui conſiſte à prévenir cet inſtant. Le tems n'y peut mettre aucune différence eſſentielle. Se voir privé actuellement des moyens propres à la vie, ou être aſſuré d'en manquer, lorſque le beſoin arrivera, c'eſt dans le fond la même choſe. Il ſuffit que la privation ſoit moralement certaine & réelle.

Le néceſſiteux eſt obligé de reſtituer au Propriétaire ce qu'il lui a pris par néceſſité, ou de l'en dédommager, lorſque le danger eſt paſſé. Le droit que la néceſſité donne, répond véritablement à toute ſa force & à toute ſa durée, mais il ne s'étend pas au-delà. Tout revient à ſon premier maître, dès que les circonſtances qui ont fait éclore la néceſſité, perdent ce qu'elles ont de plus preſſant.

Celui à qui nous nous en prenons dans la néceſſité, & lequel on peut appeller le *ſouffrant*, a un droit inconteſtable de nous refuſer ce dont il a beſoin lui-même, & d'en venir aux voies de

(*a*) Liv. C, Chap. I, § 5.

fait, pour nous empêcher de nous en emparer. La raison en est que le droit de nécessité appartient également à tous les hommes considérés comme tels, & que par-là même chacun est fondé à le faire valoir, au cas qu'on l'y contraigne.

XVIII. Conflits que forme la nécessité.

Les loix de la nécessité forment un conflit, I. entre l'amour propre & la socialité, en conséquence d'un fait d'autrui, comme dans le cas d'une légitime défense dont j'ai parlé ailleurs (*a*). II. Entre les différens devoirs de l'amour propre & ceux de la socialité, sans aucun fait des personnes avec qui nous serions obligés d'agir autrement, si la nécessité ne nous faisoit violence. III. Entre les devoirs de cet amour de soi-même & ceux de la Religion.

XIX. Regles générales sur ces conflits.

Il est donc question de sçavoir en quel cas on peut faire ce que les loix défendent, ou se dispenser de ce qu'elles ordonnent, si l'on est réduit sans y avoir contribué par sa faute, à une telle extrémité qu'on ne puisse, en obéissant aux loix, se garantir du péril dont on est menacé, soit en sa personne, soit en ses biens.

Pour établir avec quelque méthode les régles générales qui doivent régler notre conduite dans les cas où la nécessité influe, il faut distinguer entre les loix qui ont rapport à Dieu & celles qui ne concernent que les hommes.

XX. Pour les Loix qui ont rapport à Dieu.

Pour les loix qui ont rapport à Dieu, on peut observer ces deux régles. I. Toutes les fois qu'en faisant ou en ne faisant pas une certaine action, on témoigneroit quelque mépris pour l'Etre suprême, la loi qui défend ou qui ordonne cette action, n'admet point l'exception des cas de nécessité. II. Si faire ou s'abstenir de faire une certaine action n'emporte aucun mépris pour la Divinité, la loi qui défend ou qui ordonne d'ailleurs

(*a*) Dans la IVe Sect. du IIe Chap. de ce Traité.

cette action, n'oblige pas indispensablement dans le cas d'une extrême nécessité, parce que la gloire de Dieu ne souffrant aucune atteinte, sa bonté infinie nous donne lieu de présumer qu'il ne veut pas nous astreindre à exposer inutilement notre vie ou nos biens.

Ainsi, comme l'on ne sçauroit commettre aucune action défendue par le droit naturel, sans témoigner du mépris pour le souverain Législateur, les loix négatives ne reçoivent pas l'exception des cas de nécessité, mais on peut, pour éviter un grand mal dont on est menacé par un injuste aggresseur, promettre quelque chose, sans avoir intention de contracter, par cet acte forcé, une obligation valable.

Ainsi, dans les actions défendues par quelques loix positives, comme elles sont d'ailleurs indifférentes en elles-mêmes, l'exception des cas de nécessité aura ou n'aura pas lieu à leur égard, selon qu'en les faisant on témoigneroit ou l'on ne témoigneroit pas du mépris pour la Majesté divine; & c'est de quoi il faut juger par les circonstances. Tel est le cas de David, tel est celui des sept Machabées.

Ainsi, les loix naturelles affirmatives, concernant la Divinité, n'obligent pas indispensablement à un culte extérieur positif, dont l'omission n'emporte aucune marque de mépris; mais lors même que certains actes de culte extérieur sont expressément ordonnés par quelque loi positive, on n'est tenu de les pratiquer dans le cas d'une extrême nécessité, que lorsque leur omission passeroit pour une abjuration, ou formelle ou tacite de la religion qu'on professe. Tel est l'exemple de Daniel.

XXI. Pour les Loix qui n'ont rapport qu'aux hommes.

Quant aux loix qui ne concernent que les hommes, toutes les fois qu'en faisant, par rapport à autrui, ou par rapport à soi-même, quelques actions d'ailleurs défendues, on trouve un

moyen infaillible d'éviter un grand péril, ſans qu'il en revienne un mal ou plus grand ou même égal à celui dont on veut ſe garantir, la loi ſouffre l'exception des cas de néceſſité. Mais elle ne les admet pas, ſi l'exécution d'une pareille action n'eſt pas un moyen infaillible d'éviter ce péril plus grand ou au moins égal. Par moyens infaillibles, j'entends ici ceux qui ont une liaiſon naturelle & néceſſaire, avec l'éloignement du danger dont on eſt menacé, & non pas une liaiſon purement arbitraire qui dépende de la fantaiſie de celui de qui vient la néceſſité où il ſe trouve. La grandeur du mal ſe doit auſſi meſurer phyſiquement, & l'on ne peut ni l'on ne doit comparer le mal moral qu'il y a de part & d'autre, puiſque c'eſt cela même qui eſt en queſtion. Pourvû que nous ne nous jettions pas volontairement ou par notre propre faute, dans le danger (ce qu'il faut toujours ſuppoſer ici) les circonſtances marquées ſuffiſent pour nous former une conjecture vraiſemblable de la volonté de Dieu. La loi naturelle tend au bonheur du genre humain, & lorſqu'on peut ſûrement ſe délivrer d'un grand mal, en s'expoſant à un moindre, on a raiſon de choiſir le dernier. Mais ſi le mal que l'on embraſſeroit eſt égal à celui dont on voudroit ſe garantir, & qu'on ne puiſſe d'ailleurs ſe promettre infailliblement d'éviter par ce moyen le péril, rien ne diſpenſe d'obéir.

XXII. Cas de néceſſité tiré du péril d'un vaiſſeau.

Si un Vaiſſeau, dans le cours de ſa navigation, ſe trouve en péril pour être trop chargé, celui qui le commande peut faire jetter dans la mer une partie de la charge, quoiqu'il n'en ſoit pas le Propriétaire, parce qu'il eſt plus obligé de conſerver le tout que la partie, & qu'en voulant conſerver la partie qu'il abandonne, il riſqueroit de laiſſer périr le tout.

Si les vivres viennent à manquer dans un Vaiſſeau, ou qu'on prévoye qu'ils ne ſuffiront pas à toute la navigation, le Com-

mandant eſt autoriſé, par la même raiſon, à obliger tous ceux qui ſe trouvent ſur ſon bord, de mettre en commun les vivres qu'ils peuvent avoir en particulier.

Si la famine eſt extrême, il peut, par la même raiſon, faire jetter dans la mer les enfans, les femmes, les vieillards, & les autres perſonnes moins néceſſaires à la manœuvre.

Si un Vaiſſeau ſe trouve embarraſſé dans les cables d'un autre Vaiſſeau ou dans les filets des pêcheurs, il peut faire couper ces cables, ces filets, lorſqu'il n'a point d'autre moyen de dégager ſon Vaiſſeau, parce qu'on eſt en droit de conſerver ſon bien préférablement à celui d'autrui.

XXIII. Cas de néceſſité qui autoriſe à ne pas obſerver de formaliré dans la punition des coupables.

La Loi naturelle défend de condamner perſonne ſans l'entendre, & Dieu lui-même, à qui rien n'eſt caché, ne condamna pas notre premier pere ſans le citer. *Où êtes-vous, Adam?* lui dit il. De-là, il ſuit que les Souverains ne doivent condamner aucun de leurs ſujets par eux ou par leurs Juges, ſans les avoir fait citer devant eux, & ſans avoir obſervé les formalités introduites dans chaque Etat. Mais ſi ces formalités ne peuvent être obſervées ſans mettre l'Etat même en péril, on peut faire mourir un ſujet ſans forme ni figure de procès, parce qu'on doit préférer le ſalut public & la fortune de tout l'Etat à la fortuue d'un particulier, & que la trop grande puiſſance d'un ſujet qui rendroit impoſſible ou dangereuſe une punition réguliere, renferme le crime même qu'on doit punir (*a*). C'eſt le cas d'appliquer le mot de l'Orateur Romain : Que ce n'eſt que par la force qu'on peut ſurmonter la force (*b*).

Pour rendre cette punition légitime, pluſieurs circonſtances doivent concourir. I. Que ce ſoit le Souverain même qui or-

(*a*) Voyez le Traité du Droit public, Ch. V. Sect. III.
(*b*) *Quid eſt quod contra vim, ſine vi fieri non poteſt.*

donne l'exécution. II. Qu'elle soit ordonnée sur un sujet, c'est-à-dire sur un homme naturellement justiciable du Souverain. Ce n'est pas qu'un étranger ne soit également justiciable du Souverain dans les Etats de qui il se trouve, & que, dans un cas de nécessité, il ne puisse être puni aussi justement qu'un sujet naturel; mais l'égard que l'on doit au Souverain de cet étranger oblige à des ménagemens, si absolument la punition de cet étranger peut être différée sans un péril extrême. III. Que la justice ne puisse se faire autrement sans de grands inconvéniens. IV. Qu'après l'exécution on fasse le procès au cadavre ou à sa mémoire, & à quelques-uns de ses complices, pour mettre le crime puni dans une évidence qui fasse cesser tout sujet de doute, & qui éloigne de la personne du Souverain toute idée de cruauté. Cette formalité doit toujours être pratiquée, lorsqu'elle est possible, & qu'eu égard aux circonstances, l'intérêt même de l'Etat ne demande pas qu'on ne touche plus à une affaire odieuse.

XXIV. Cas de nécessité qui autorise à gâter le bien d'autrui.

La nécessité de sauver notre bien nous donne droit de gâter le bien d'autrui. I. Pourvu que ce ne soit pas par notre faute que notre bien court risque de périr II. Que ce ne soit pas pour conserver une chose de moindre valeur que nous gâtons ou que nous détruisons le bien d'autrui. III. Qu'on dédommage entiérement le Propriétaire, si sans cela son bien n'avoit dû courir aucun risque, & qu'on paye une partie du dommage, si notre bien a été sauvé, & que celui d'autrui eût dû périr.

XXV. Cas de nécessité qui autorise le Propriétaire d'une maison à abbattre la maison voisine dans les incendies.

Le Propriétaire d'une maison qui voit le feu à une autre maison, laquelle n'est séparée de la sienne que par une troisiéme, peut abattre cette troisiéme maison pour couper chemin à la flamme & l'empêcher de venir à lui. Mais ce n'est que dans le cas où les Officiers de la Police ne sont pas à portée de donner

leurs

leurs ordres. Leur préſence fait ceſſer le droit du Propriétaire, parce que c'eſt à eux à pourvoir au ſalut public.

Le dommage réſultant de la maiſon voiſine abbatue, doit être réparé en commun par les voiſins, aux maiſons deſquels il eſt vraiſemblable que le feu ſeroit parvenu ; quoiqu'il n'eût pas encore gagné la maiſon démolie ; mais les incendies n'arrivent preſque jamais que par la faute, l'imprudence, ou la négligence de quelqu'un ; & alors c'eſt à celui qui eſt la cauſe morale de l'incendie à payer tout le dommage ſuivant les principes que j'ai établis (*a*).

La difficulté eſt de découvrir préciſément comment le feu a commencé. Après être venu à bout de le découvrir, celui qui en eſt la cauſe, ſera-t-il en état de dédommager les intéreſſés? Lors même que l'incendie eſt l'effet d'un cas fortuit, peut-on déterminer préciſément combien de maiſons voiſines ont été garanties du feu par la ruine de celle qui a été abattue ? Il eſt preſque impoſſible de marquer au juſte ceux qui ſont tenus du dommage, & pour combien chacun doit y contribuer. Auſſi l'expérience fait-elle voir que, dans ces triſtes occaſions, ceux qui ont reçu du dommage ſont contraints de le ſupporter eux ſeuls, à moins que la maniere de le réparer n'ait été auparavant fixée par quelque Réglement de Police, ou que l'humanité des autres n'y ſupplée volontairement. On ne ſçauroit donc que louer l'ordre établi en certains lieux où le dommage cauſé par ces ſortes d'accidens eſt mis ſur le compte du public : enſorte que chacun eſt obligé de contribuer de quelque choſe au ſoulagement des malheureux.

(*c*) Voyez la IV[e] Section du IV[e] Chapitre de ce Traité, où l'on a parlé de l'obligation de réparer le dommage.

XXVI.
Si la néceſſité excuſe celui qui prend le bien d'autrui, pour ne pas mourir de faim.

Dans la diſtinction des biens (*a*), on s'eſt propoſé d'éviter les diſputes qu'excitoit la communauté primitive, & d'animer l'induſtrie humaine, à la vue des beſoins auxquels chacun ſeroit obligé de pourvoir pour ſoi-même; mais l'objet de ce partage n'a pas été que jamais le bien d'un homme ne pût être utile aux autres hommes. On a voulu au contraire que les hommes euſſent occaſion d'en faire un commerce utile au corps politique, & qu'ils puſſent exercer réciproquement les devoirs de l'humanité, au lieu qu'auparavant chaque homme ne pouvoit trouver de ſecours que dans ſon propre travail. Une ſuite du droit de propriété, c'eſt que le Propriétaire diſtribue & remet lui-même entre les mains des autres, les choſes même qu'il eſt obligé de leur donner; mais s'il ne veut pas ſatisfaire volontairement à l'obligation où il eſt à cet égard, on peut dans un cas de néceſſité prendre malgré lui la choſe qu'il eſt tenu de donner, ſoit en employant la voye de la guerre, ſi l'on vit dans l'état de la liberté naturelle, ſoit en recourant au Magiſtrat, ſi l'on vit dans une ſociété civile.

Tout membre d'une ſociété a droit de vivre dans cette ſociété qu'il ſert; & dans le cas d'une extrême néceſſité, le droit ancien de ſe ſervir des choſes revit en quelque maniere, comme ſi elles étoient encore communes. Celui qui ſe trouvant dans ce cas-là, prend la portion du bien d'autrui dont il a beſoin pour conſerver ſa vie, ne commet pas un véritable larcin; il ne viole pas le droit naturel. Ce n'eſt pas qu'on ait en cela un droit parfait; l'état de nature ne lui acquiert qu'un droit imparfait fondé ſur la Loi de l'humanité, qui engage à aſſiſter ceux qui ſont dans une extrême néceſſité, lorſqu'on n'eſt pas ſoi-même dans le beſoin; mais rien n'empêche que les Loix Civiles ne

(*a*) Elle eſt expliquée dans la premiere Sect. du premier Chap. de l'Introduction.

donnent à ce devoir naturel la force d'une obligation parfaite. De-là vient que, parmi les Juifs, quiconque refufoit aux pauvres la part dont il étoit tenu de contribuer à leur entretien, pouvoit y être contraint par les Juges, moyennant quoi ce que les pauvres prenoient d'eux-mêmes paffoit pour un larcin. De-là vient auffi que les Nations policées contraignent, dans les néceffités publiques, les particuliers opulens d'affifter ceux qui font pauvres, & qu'elles ont établi des hôpitaux & des afyles dont l'établiffement rend criminelles toutes les autres voyes par lefquelles les pauvres pourroient pourvoir à leurs befoins. Sans cela, le cas d'une abfolue néceffité excuferoit au moins les néceffiteux devant Dieu, s'il ne les autorifoit devant les hommes.

Quels motifs de perfuafion, que la faim & la foif! Si un Etat manquoit à fes Concitoyens, au point que les néceffiteux duffent mourir plutôt que de s'écarter de la regle ordinaire, celui-là pourroit-il être coupable aux yeux de Dieu, qui n'ayant pu obtenir, ni par prieres, ni par l'offre de fon travail, de quoi s'empêcher de mourir de faim ou de froid, l'auroit pris dans l'intention de le payer ou de le rendre, dès qu'il feroit en état de le faire? Car il faudroit reftituer ce que l'on auroit pris auffitôt qu'on le pourroit, parce que le droit en vertu duquel on l'auroit fait, ne feroit pas un droit plein & entier. Il feroit accompagné de cette reftriction, que la néceffité ceffant, on feroit obligé de reftituer ce que la néceffité auroit fait prendre. Il faudroit encore que le poffeffeur de la chofe ne fe trouvât pas dans la même néceffité que celui qui l'auroit prife, parce que, toutes chofes d'ailleurs égales, il feroit jufte que le poffeffeur fût préféré. Ces deux conditions paroiffent évidemment devoir reftraindre le droit de la néceffité, quelque grande qu'elle foit; il fuffit

qu'il aille jusques-là pour maintenir les droits de l'équité naturelle, contre la rigueur de ceux du Propriétaire ; mais dans le concours de ces deux conditions, le droit de la nécessité paroîtroit certain, à en juger par le droit naturel.

Si l'on peut sans crime, dans le cas de la nécessité, faire du mal aux autres, jusqu'à les mettre en danger de la vie pour sauver la sienne propre, à combien plus forte raison seroit-il permis, dans ce même cas, de prendre le bien d'autrui qui est beaucoup moins considérable que la vie ! Mais cela auroit beau être permis au tribunal de la raison, il seroit justement condamné par le Magistrat, parce que les Loix Civiles ont dû pourvoir au danger qu'il y auroit de laisser chaque Citoyen juge en sa propre cause. Quel inconvénient n'y auroit-il pas en effet d'abandonner au jugement de chaque Citoyen la décision d'un point si propre à troubler les sociétés civiles ! Si la raison est une balance droite, un grain de passion suffit pour la faire pencher du côté de l'injustice ; & comme les hommes ne punissent pas tous les crimes (*a*), ils ne doivent pas non plus laisser impunies les actions qui, innocentes en elles-mêmes, sont criminelles par rapport à l'ordre de la société. Tout ce qui ne porte que relativement les apparences du crime, n'en a pas toujours en soi la nature ; & ce que les hommes ne regardent que comme des foiblesses, est souvent abominable devant Dieu.

Voilà tout le systême du droit naturel, voilà les Loix que la raison nous prêche & que la Religion nous confirme. Heureux, pour le tems & pour l'éternité, les hommes attentifs à suivre une si salutaire direction.

(*a*) Voyez dans la Section IV du premier Chap. de l'Introduction ce Sommaire: *Les Loix civiles, ainsi appellées, par rapport à leur autorité.*

Fin du Tome troisiéme.

TABLE
DES MATIERES
DU IIIe TOME DE LA SCIENCE DU GOUVERNEMENT.

A

F

G

H

I

N

O

P

R

T

V

Fin de la Table des Matieres du troiſiéme Tome.





